


778



Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. J. Müller, D. Nitzsch und D. Rothe

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

---

1 8 6 0.

Dreiunddreißigster Jahrgang.

Erster Band.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1860.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

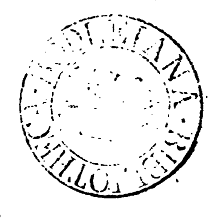
in Verbindung mit

D. J. Müller, D. Nitzsch und D. Rothe

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.



Jahrgang 1860 erstes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1860.

Abhandlungen.

Zur Dogmatik.

Von

D. R. Rothe.

Dritter Artikel.

Heilige Schrift.

Aus dem Begriff der göttlichen Offenbarung, welchen der zunächst vorangegangene Artikel aufzustellen versucht hat, fließt unmittelbar die Forderung einer heiligen Schrift ab. Der Zweck der göttlichen Offenbarung ist, die Erlösung geschichtlich vorzubereiten und letztlich zu vollziehen, und so hat sie die Bestimmung, geschichtlich zu werden. Sie soll nicht etwa wie ein Meteor nur für einen Augenblick durch die Welt hin aufblitzen, sondern sich am Firmament für die Menschheit als eine leuchtende Sonne festsetzen, die allmählich über den Gesammtumfang unserer Erde den hellen, vollen Tag heraufführt. Sie muß sich also dem geschichtlichen Daseyn und Leben unseres Geschlechts organisch einverleiben und in der Geschichte Wurzeln schlagen und sich einbürgern, sie muß eine geschichtliche Macht und damit ein Mitfactor der Weltgeschichte in ihrer Entwickelung werden. Dieß kann aber nur in dem Fall geschehen, wenn sie in die Ueberlieferung eingeht[a]), und dieß kann sie wieder

---

a) Weisse, philos. Dogm. I. S. 121 f.: „Die göttliche Offenbarung ist Geschichte. Sie ist es ausdrücklich in dem doppelten Sinne, welcher die Bedeutung dieses Wortes zu einer so prägnanten macht. Wir nennen nämlich Geschichte nicht allein die Thatsachen und Begebenheiten, welche sich dazu eignen, ein Gegenstand des Gedächtnisses und der Erinner-

in gesicherter Weise nur, wenn die Kunde von ihr durch Schrift fixirt wird, und zwar noch unter dem Fluß ihres Verlaufs selbst, d. h. urkundlich, mithin nur dann, wenn sie beurkundet wird. Ohne eine ihr zur Seite gehende Beurkundung kann die göttliche Offenbarung ihren Zweck nicht erreichen und nimmt sie einen vergeblichen Anlauf[a]). Wie erst durch ihre Beurkundung die Ueberlieferung der Kunde von ihr auf die späteren Geschlechter überhaupt gesichert ist, so noch viel mehr ihre Reinerhaltung in der Ueberlieferung, nämlich vermöge ihrer immer wieder erneuerten Reinigung aus dem lauteren Born ihres Ursprungs von den verfälschenden Trübungen, denen sie unter ihrer Vererbung von einem Geschlecht auf das andere unvermeidlich ausgesetzt ist. Es kommt noch dazu, daß die Offenbarung bei

---

für das menschliche Geschlecht im Ganzen und Großen zu seyn. Wir bezeichnen mit demselben Namen auch dieses Gedächtniß, diese Erinnerung selbst, wiefern sie, mit ihrem Gegenstand erfüllt, ein treues Abbild dieses Gegenstandes, eine wahrhafte Wiedererzeugung desselben im Elemente des Gedankens, ist. Geschichte in diesem letzteren Sinne zu seyn, liegt im Begriffe der göttlichen Offenbarung ganz eben so wesentlich wie in jenem ersteren. Denn die Offenbarung ist an das menschliche Geschlecht überhaupt gerichtet, nicht bloß an jenen Theil des Geschlechtes, der sie in seiner Mitte erlebt." Sinnvoll schreibt Beck, Einl. in das System der christl. Lehre, S. 209 ff.: „Diesem nach erfordert es auch das Wesen der Offenbarung, daß ihr, wie jedem gesunden lebendigen Organismus, eine ihr eigenthümliche Fortpflanzungskraft innewohne und diese sich concentrire und fixire in einem bleibenden, dem eigenen Wesen der Offenbarung adäquaten Fortpflanzungsstoff und Mittel. So naturgemäß nun die Offenbarung für ihre ursprüngliche Mittheilung des allgemeinen geistigen Mittheilungsmittels sich bedient, des Wortes, eben so auch für die universal-geschichtliche Fixirung und Fortpflanzung ihres ursprünglichen Worts der schriftlichen Ueberlieferung. Vgl. 2 Thess. 2, 15. — — Das Offenbarungswort selbst also muß in demselben Offenbarungsgeist, in dem es geboren ist, sich vollenden in einer ihm wesentlich adäquaten, die Bestimmungen des Offenbarungsgeistes und Zeugnisses in treuer Ebenbildlichkeit wiedergebenden Schrift, die den unvergänglichen Fortpflanzungsstoff der Offenbarung, ihr Wort, σπορὰ ἄφθαρτος, 1 Petr. 1, 23., vgl. Luk. 8, 11., in sich trägt, als das völlig entsprechende Fortpflanzungsorgan oder Mittel, um das göttliche Leben neu und immer wieder neu fortzuzeugen durch alle Geschlechter der Menschen, welchen die Offenbarung ihre Gaben zugedacht hat."

a) Vgl. Nitzsch, akadem. Vorträge üb. die christl. Glaubenslehre, S. 48—52.

ihrem Eintritt in die Welt zwar sofort, wenn sie ihren Zweck nicht verfehlen soll, wesentlich richtig verstanden werden muß, — und dafür, so sahen wir, trägt ja eben die Inspiration Sorge, — nichtsdestoweniger aber nicht auch schon schlechthin rein und voll verstanden werden kann. Dieß kann sie ja nur von dem schlechthin gereinigten und geschärften menschlichen Auge, das doch der Voraussetzung zufolge in jenem Zeitpuncte eben noch nicht vorhanden ist. Zu ihrem schlechthin reinen und vollen Verständniß muß sie also die sündige Menschheit, an die sie sich wendet, selbst erst Schritt für Schritt erziehen, und so ist dasselbe nur ganz allmählich erreichbar, nur über eine lange Stufenreihe von Annäherungen hinweg. Und selbst abgesehen von dieser relativen Unfähigkeit der unmittelbaren Empfänger der Offenbarung, kann ja auch bei ihr das Einzelne vollständig nur aus dem Ganzen verstanden werden, folglich das Frühere erst, wann auch das Spätere und das Späteste gegeben ist: so daß also ein absolutes Verständniß derselben nur in dem Falle zu erzielen ist, wenn an ihrem Abschluß auch von allen ihren früheren Momenten eine treue Kunde noch vorliegt, zumal da ja auf der anderen Seite nicht minder auch das vollständige Verständniß des Ganzen durch das Verständniß alles Einzelnen bedingt ist. In ihrer Anwendung auf die Offenbarung sind diese Sätze unter uns auch gar nicht streitig; denn alle Welt erkennt an, daß erst vom Standpunct der neutestamentlichen Oekonomie aus die alttestamentliche ganz verstanden werden könne, eben so aber auch jene nur mit Hülfe der Kenntniß dieser. Soll es also ein schlechthinniges Verständniß der göttlichen Offenbarung geben können, so muß die treue Kunde von derselben nach ihrem Gesammtverlauf durch Beurkundung fixirt werden. Von beiden Seiten her ergibt sich demnach auf übereinstimmende Weise die Forderung, daß die Offenbarung mittelst einer wirklichen Urkunde von ihr, die alle ihre einzelnen Stadien umfaßt, der Menschheit präsent erhalten werde.

Wesentlich eine derartige Offenbarungsurkunde müssen wir nämlich fordern, eine Urkunde, die dieß und nichts Geringeres leistet, daß durch ihren Gebrauch — natürlich seine Zweckmäßigkeit

vorausgesetzt — die für uns der Vergangenheit angehörende göttliche Offenbarung, beides als Manifestation und als Inspiration, sich uns wirklich wieder vergegenwärtigt, so also, daß wir nicht etwa bloß ihren Inhalt, das, was durch sie kund geworden ist, erfahren, sondern auch die Art, wie dieß kund geworden, und den ganzen übernatürlich geschichtlichen Verlauf, in welchem sie bestanden hat, in so lebendiger Anschauung uns vorgeführt erhalten, daß wir persönlich in ihn hineinversetzt werden und ihn von Neuem selbst durchleben können. Denn nur so ist ein wahres Verständniß derselben möglich, zu dem es ja nicht schon hinreicht, daß uns eine richtige Kenntniß zukommt von den bestimmten religiösen Lehren, welche sie zu Tage gebracht hat. Vielmehr ist das, worauf es dabei eigentlich und wesentlich ankommt, dieses, daß auch wir unsererseits den vollkräftigen und reinen Eindruck von der göttlichen Offenbarung empfangen, den sie in ihrer genuinen, ursprünglichen Gestalt naturgemäß auf das ungetheilte menschliche Gemüth unmittelbar hervorbringt, gleichmäßig nach seinen beiden Seiten hin, der intellectuellen und der thelematischen, und in seinen beiden Formen, der individuellen (Gefühl und Trieb) und der universellen (Verstand und Willenskraft), wobei ich mich zuversichtlich auf die Zustimmung aller wahrhaft andächtigen Bibelleser berufe, deren eigene Erfahrung ihnen bezeugen wird, daß, was sie auf so durchaus eigenthümliche Weise erbaut in und ihrem Verkehr mit ihrer Bibel, nicht sowohl die Belehrungen und die Erweckungen sind, welche sie aus derselben schöpfen, als vielmehr die von allen Seiten her empfundenen reinigenden und belebenden Einwirkungen einer heiligen, von übernatürlichen Mächten durchwalteten Welt, ja der unmittelbaren Nähe Gottes und des Himmels selbst, in die sie sich, sobald sie die Schwelle des wunderbaren Buchs überschreiten, erhoben finden. Wie gesagt also, die Offenbarungsurkunde muß uns Spätgebornen *die eigene Erlebung der göttlichen Offenbarung vertreten* und uns so in den Stand setzen, auch jetzt noch eine *unmittelbare* persönliche Erfahrung von derselben zu machen. Dieß *kann* sie aber unfehlbar, wenn anders sie wirklich ist, was ihr Name besagt, *Urkunde*, d. h. eine solche Kunde, *die*

selbst als integrirender Bestandtheil der Thatsache mit angehört, welche sie kund macht. Denn das weiß ja Jeder, der sich mit der Geschichte beschäftigt hat, wie der eigenthümliche Vortheil, den der Umgang mit den urkundlichen Geschichtsquellen überhaupt gewährt, vor Allem darin besteht, daß er uns wirklich zurückversetzt in die Mitte der lebendigen Thatsachen eines uns fernen und fremden Lebenskreises und sie vor unserem geistigen Auge aus dem Grabe erstehen und sich neu verlebendigen läßt a). Eben aus diesem allgemeinen Gesichtspunct verlangen wir nun auch eine Offenbarungsurkunde als das Mittel der anschaulich lebendigen Wiedervergegenwärtigung der längst vergangenen göttlichen Offenbarung, der erneuerten Wiederherstellung der ursprünglichen Thatsache, deren geschichtliche Wirkung unsere jetzige christliche Frömmigkeit ist; und es ist eben diese letztere selbst, die dieß verlangt, darum nämlich, weil sie sich durch den Zurückgang auf ihre geschichtliche Ursache über sich selbst orientiren will. Denn das dürfen wir freilich nie vergessen, daß es sich hier letztlich überall um diese, die christliche Frömmigkeit selbst, handelt, nicht um die religiöse Lehre oder gar das Dogma an sich selbst. Und deßhalb wird es wohlgethan seyn, wenn wir sogleich hier, beim Eintritt in unsere Erörterung, uns fest einprägen, worauf es uns ankommt, nämlich, wie gesagt, auf die wirkliche lebendige Vergegenwärtigung der Offenbarungsthatsache, im weitesten Sinne, und daß wir eben aus dem Grunde, weil eine solche Vergegenwärtigung allein

a) In dieser Beziehung sind die eindringenden Bemerkungen Weisse's zu vergleichen, phil. Dogmat. I. S. 122 f. Es heißt hier u. A.: „Solche Bedeutung aber hat die urkundliche Ueberlieferung wesentlich dadurch, daß in sie, neben dem absichtlich Dargestellten oder Berichteten, überall unbewußt und absichtslos eine Fülle individuell charakteristischer Züge eingeht, ähnlich den physiognomischen Zügen, in denen sich der Charakter einer lebendigen Persönlichkeit sichtbar ausprägt, und, wie sie, der unwillkürliche Abdruck der Lebenselemente, aus denen die Ueberlieferung entsprungen ist. Wesentlich diese Züge aber sind es, welche das Vergangene zu einem Gegenstand lebendiger Anschauung für ein zeitlich nachfolgendes Bewußtseyn machen; ohne sie würde alle Geschichtskunde zu einer unlebendigen Abstraction zusammenschrumpfen.“ Vergl. auch S. 141 f. 181.

mittelst einer Urkunde möglich ist, eine Offenbarungsurkunde, d. h. eine heilige Schrift, postuliren a). Hieran werden wir für unser dießmaliges Geschäft einen festen und klaren leitenden Gesichtspunct besitzen. Daß aber damit der heiligen Schrift eine hohe Stellung und Bedeutung zugewiesen wird, ja die höchste, welche sie, sobald sie einmal nicht für die Offenbarung selbst genommen wird, nur einnehmen kann: das ist unwidersprechlich. Und eben so, daß sie solchergestalt weit höher gewürdigt wird, als wenn man sie in die Kategorie eines Lehrbuchs der Religion stellt, nämlich als das unter göttlicher Auctorität verfaßte Lehrbuch der Religion.

Der hiermit angedeutete allgemeine Gesichtspunct unserer Betrachtung ist jedoch nicht derjenige, aus welchem die aus der Reformation hervorgegangene Kirche ihre dogmatische Lehre von der heiligen Schrift construirt hat. Vermöge ihrer Entstehungsverhältnisse wäre sie wohl sehr bestimmt auf ihn hingewiesen gewesen. Denn wenn denn doch ihre Entstehung, und wenigstens die schweizerische Reformation angehend ist dieß auf das entschiedenste zu behaupten, aufs engste zusammenhing mit der in der abendländischen Christenheit sich herausstellenden Aufgabe, das echte, d. h. das ursprüngliche, Christenthum wieder zu entdecken, um es wieder herzustellen: so ließ sich dieselbe ja eben nur auf dem Wege geschichtlicher Forschung lösen, und bei dieser war natürlich die Cardinalfrage die nach den Urkunden der christlichen Offenbarung. Ueberdieß wurde ja der Streit zwischen den Reformatoren und der alten Kirche der Natur der Sache zufolge sofort auch zu einer principiellen Controverse über die Erkenntnißquellen der christlichen Wahrheit, und indem hierbei jene die nichtschriftliche Tradition als eine solche Erkenntnißquelle ablehnten und die Bibel als die alleinige behaupteten, konnten

a) In einer gewissen Analogie, bei allen tiefgreifenden Differenzen, steht mit dem hier bezeichneten Standpuncte für die Betrachtung der heiligen Schrift die Anschauungsweise v. Hofmann's von der Bibel. Ihm ist das Schriftganze des alten Testaments ein „Schriftdenkmal der gesammten vorbildlichen Geschichte" (Schriftbew. I. S. 44. 569.), und in entsprechender Weise sieht er auch das N. T. an (ebendas. I. S. 49.).

sie dieß eben nur auf Grund der Reflexion, daß diese unter allen auf uns gekommenen Kunden von der Offenbarung Gottes in Christo die einzige wirklich urkundliche sey. Diese Gedanken und diese Ansicht von der Bibel waren auch den Reformatoren und ihren nächsten Nachfolgern in der Leitung der neuen Kirchen nicht geradezu fremd [a]); dieß ist aber auch Alles, was man in dieser Beziehung sagen kann, denn die historische Betrachtungsweise des Christenthums und der religiösen Dinge überhaupt war eben jener Zeit im Allgemeinen noch gar nicht geläufig. Man könnte in diesem Betracht auf die Art und Weise, wie anfänglich zwischen dem verbum Dei und der scriptura sacra unterschieden wurde, ein Gewicht legen wollen. Es ist wohl wahr, der älteste Protestantismus unterscheidet zwischen dem verbum Dei und der heiligen Schrift [b]), in der Art, daß jenes der göttlich geoffenbarte Inhalt ist, diese die bestimmte Form, in welcher jener Inhalt geoffenbart worden. Auch der gepredigte Inhalt der heiligen Schrift ist ihm ja verbum Dei [c]), und indem er das verbum Dei in lex und evangelium (oder promissiones Dei) eintheilt, weiß er ja allerdings wohl, daß dieß nicht eine Eintheilung unmittelbar der heiligen Schrift selbst ist, und betrachtet also das verbum Dei als etwas von dieser (wie der Inhalt von seiner Form) Unterscheidbares. Aber dieß ist doch von keiner praktischen Consequenz, denn er betrachtet auch wieder die heilige Schrift als die selbstverständlich schlechthin adäquate Form jenes als Wort Gottes bezeichneten Inhalts, und so trägt er denn gar kein Bedenken, jene beiden Theile des

---

a) Ziemlich deutlich treten sie z. B. in der Stelle des Andr. Hyperius bei Heppe, Dogmat. des deutschen Protest. im 16. Jahrh. I. S. 251., hervor.

b) Wenn auch freilich nicht in der Art und so scharf, wie Heppe a. a. O. I. S. 212—217. annimmt. Vgl. auch Köllner, Symbol. I. S. 661 f., Schenkel, Dogmat. I. S. 346 ff., und Wesen des Protest. I. S. 131 f., Ebrard, Dogmat. I. S. 36 f.

c) Conf. Helvet. II. cap. 1. p. 467. (bei Niemeyer): Proinde cum hodie hoc Dei verbum per praedicatores legitime vocatos annuntiatur in ecclesia, credimus ipsum Dei verbum annuntiari et a fidelibus recipi. Vgl. form. concord. p. 670. (ed. Rechenb.).

Wortes Gottes, Gesetz und Evangelium (oder Verheißungen), auch als Theile der heiligen Schrift selbst zu benennen a) und den Satz auszusprechen, daß die heilige Schrift das Wort Gottes sey b). Nirgends kommt ihm ein Gedanke daran, ob nicht vielleicht die heilige Schrift außer dem Wort Gottes auch noch etwas Anderes, das nicht die Dignität des Wortes Gottes habe, enthalte, und das einzige Interesse, das er bei jener Unterscheidung hat, ist lediglich das, auch das schriftgemäß gepredigte Evangelium als verbum Dei betrachten zu können c). In der Beziehung, von der wir hier reden, ist aber die Unterscheidung von Wort Gottes und heiliger Schrift überhaupt völlig unerheblich; denn in ihr tritt die Verkennung der wahren Natur der göttlichen Offenbarung, bei der die Bibel nothwendig in ein schiefes Licht geräth, nur desto klarer hervor, nämlich die ungebührliche und verwirrende Ueberschätzung des Doctrinellen bei der Offenbarung, bei welcher ganz übersehen wird, daß dieselbe vor Allem ein Complex von Geschichtsthatsachen, eine in sich continuirliche übernatürliche Geschichte in der natürlichen, ist d). Das

---

a) Apolog. art. 2. p. 60: Universa scriptura in hos duos locos praecipue distribui debet, in legem et promissiones. Art. 5. p. 170: In haec duo opera distributa est universa scriptura. Altera pars lex est, quae ostendit, arguit et condemnat peccata; altera pars evangelium, h. e. promissio gratiae in Christo donatae etc.

b) Confess. Helvet. I. art. 1. p. 105: Die heilge, götliche biblische Gschrift, die da ist das Wort Gottes, von dem heilgen Geist inggeben und durch die Propheten und Apostell der Welt fürgetragen, ist die aller älteste, vollkomneste und höchste Leer u. s. w. Conf. Helvet. II. cap. 1. p. 467; Credimus et confitemur scripturas canonicas sanctorum prophetarum et apostolorum utriusque testamenti ipsum verum esse verbum Dei et auctoritatem sufficientem ex semet ipsis, non ex hominibus habere. Nam Deus ipse locutus est patribus, prophetis et apostolis et loquitur adhuc nobis per scripturas sanctas.

c) Vgl. Conf. Helvet. II. cap. 1. p. 467: Proinde cum hodie hoc Dei verbum per praedicatores legitime vocatos annuntiatur in ecclesia, credimus ipsum Dei verbum annuntiari et a fidelibus recipi. S. auch form. concord. p. 670.

d) Man denke nur an die Art und Weise, wie Luther selbst in der Vorrede zur Auslegung des 1. Br. Petri sich äußert: „Darum sind St. Pauli Episteln mehr ein Evangelium als Matthäus, Markus und Lukas. Denn diese beschreiben nicht viel mehr denn die Historie von den Werken

von Gott Geoffenbarte ist eben wieder Doctrin, doctrina divina, die dann eben theils lex, theils evangelium ist! Da ist dann die Bibel natürlich nicht eine Geschichtsurkunde, sondern ein Religionslehrbuch, sie wird aus einem instrumentum sacrum ein codex sacer, wovon sofort die unvermeidliche Folge ist, daß die Religion, so sehr auch grundsätzlich dagegen protestirt werde, thatsächlich doch wieder ins Gesetzliche hineingezogen wird[a]). Indeß auch jene wenig bedeutende Unterscheidung zwischen dem Wort Gottes und der heiligen Schrift wurde — und zwar, weil sie eine ganz unfruchtbare war, nicht ohne guten Grund — bald ganz fallen gelassen, und es war nun die allgemeine Ueberzeugung (wie Calov es formulirt), scripturam proprie Dei verbum esse[b]).

Dieß ist denn der Grundbegriff, welchen die Kirchenlehre von der heiligen Schrift faßt: sie ist ihr das Wort Gottes. Man muß anerkennen, daß sie damit für ihren Gedanken den treffenden Ausdruck sehr glücklich gewählt hat. Die durch ihn bezeichnete Vorstellung von der heiligen Schrift ist die völlig richtige Consequenz davon, daß sie einerseits Offenbarung und Bibel identificirt und andererseits unter jener einen Inbegriff von religiösem Unterricht versteht, den Gott in der Form einer unmittelbar fertigen Lehre den Menschen auf rein übernatürlichem Wege mitgetheilt. Wird die Offenbarung einmal gedacht als ursprünglich und unmittelbar Lehre, so ist es nur völlig folgerichtig, wenn man sie als Mittheilung von in einen festen wörtlichen

---

und Wunderzeichen Christi. Aber die Gnade, die wir durch Christum haben, streicht keiner so tapfer heraus als St. Paulus. Weil nun viel mehr am Wort gelegen ist denn an den Werken und Thaten Christi, und wo man deren eines entrathen müßte, besser wäre, daß wir der Werke und Historien mangelten denn des Wortes und der Lehre, so sind die Bücher billig am höchsten zu loben, die am meisten die Lehre und das Wort von Christo handeln." Man denke auch daran, daß er Melanchthon's loci (ein Lehrbuch der Dogmatik!) librum invictum, non solum immortalitate, sed et canone ecclesiastico dignum nannte!

a) Vgl. Nitzsch, prakt. Theol. III, 1. S. 36.

b) Vgl. Heppe a. a. O. I. S. 249. S. auch Hutter. rediv. (9. A.), S. 305.

Ausdruck gefaßten göttlichen Gedanken denkt; denn Gedanke und Wort sind ihrem Begriff zufolge unzertrennlich, und jener kommt erst in der Fixirung von diesem und durch sie zu seinem Abschluß und zur Consistenz. Das Wort selbst aber wird dann wieder ein schlechthin festes erst durch die schriftliche Aufzeichnung, es ist erst als Schrift wahrhaft zur Welt gekommen. Ueberdieß macht ja jeder Leser der Bibel bald die Erfahrung, wie innig in ihr Inhalt und sprachliche Form verwachsen sind, und wie das eigenthümlich Göttliche ihrer Wirkung nicht weniger auf dieser beruht als auf jenem, ja vorzugsweise gerade auf dem ganz einzigen Zusammenklang und Zusammenwirken beider. Von jenen Vordersätzen aus ist es also ganz in der Ordnung, daß unsere altkirchliche Theologie die offenbarende Thätigkeit Gottes selbst sofort in den Act der schriftlichen Aufzeichnung verlegt, d. h. sie sofort als inspirirende denkt und nun von einem Unterschiede zwischen Offenbarung (im transitiven Sinne) und Inspiration in concreto gar nichts weiß. Sie denkt jene kurzweg als durch die übernatürliche Hervorbringung eines Buchs erfolgend, in welchem Gott sich gegen die Menschen über sein Wesen und seinen Willen erklärt [a]). Je klarer dieser ihr Gedanke unserer alten Theologie wurde, desto bedeutungsloser mußte ihr aber auch die Unterscheidung zwischen dem Worte Gottes und der heiligen Schrift erscheinen. Und auch davon ganz abgesehen ist ja diese Unterscheidung, sofern sie nämlich als die zwischen Inhalt und Form gemeint ist, eine unhaltbare; denn der Terminus „Wort" bezeichnet nicht einen Gedankeninhalt, lediglich als solchen, sondern einen Gedankeninhalt, sofern er in der Form des sprachlichen Ausdrucks ausgeprägt und zur Darstellung gebracht ist. Der Begriff des Wortes Gottes ist eben der einer nach Inhalt und Form von Gott kommenden Gedanken- und Willensmittheilung.

Mit dem eben Gesagten ist schon ausgesprochen, daß die Kirchenlehre die heilige Schrift deßhalb für das Wort Gottes

---

a) Man erinnere sich nur z. B. an die stereotype Bezeichnung der Bibel als eines Briefes Gottes an die Menschen, eine Bezeichnung, die übrigens bekanntlich bereits den Kirchenvätern, namentlich Gregor dem Gr. geläufig ist.

hält, weil sie sie als von Gott inspirirt betrachtet. Und so muß sie in der That dieselbe ansehen von ihrem allgemeinen Standpuncte aus. Ihr ist ja unser nächstes religiöses Bedürfniß und die oberste Bedingung wahrer Frömmigkeit oder mit anderen Worten die Erlangung des Heiles unserer Seele, daß wir auf schlechthin zuverlässige Weise, d. h. (denn nur so ist dieß denkbar) durch unmittelbare Mittheilung Gottes selbst, in den Besitz eines vollständigen Inbegriffs fertiger religiöser Verstandeserkenntnisse gelangen, denen eben vermöge dieses ihres Ursprungs absolute Richtigkeit und Unfehlbarkeit eignen. Ein solches Compendium religiöser Lehre fordert sie daher vor Allem von der Offenbarung. Ohne ein derartiges, durch eine schlechthin göttliche äußere Auctorität jeder Möglichkeit des Irrthums und der Anzweifelung schlechthin entrücktes religiöses Wissen gibt es ihrer Meinung nach keinen wirklich sicheren Halt für unsere Ueberzeugung von Gott und unserem Verhältniß zu ihm und für unser Vertrauen auf unser Heil durch ihn; ohne einen solchen Ankergrund wird unser Glaube unaufhörlich unstet umhergeworfen von den Wogen des Zweifels und der Verzweiflung. Da sie nun weiter die Offenbarung mit der Bibel vereinerleit, so setzt sie von dieser letzteren ohne Weiteres voraus, daß eben sie jenes ersehnte authentische Religionslehrbuch sey (so deutlich auch der unmittelbare Augenschein an die Hand gibt, daß sie zu einem solchen durchaus nicht qualificirt und für jenen Zweck ganz und gar nicht eingerichtet ist), und es kommt nun nur darauf an, diesem angeblichen Enchiridion den Charakter zu sichern, daß es schlechthin von Gott komme und deßhalb, als absolut unfehlbar, schlechthin verläßlich sey. Die Sache aus diesem Gesichtspunct angesehen, geht das Interesse nothwendig dahin, die heilige Schrift nicht nur — wohin ohnehin schon der unmittelbare Eindruck, den sie macht, treibt — auf die göttliche Causalität zurückzuführen, sondern auch ausschließend auf sie, und folglich von ihrer Entstehung jede menschliche Causalität und selbst Vermittelung unbedingt auszuschließen, da diese jederzeit die Gefahr, ja die Unvermeidlichkeit irgend einer Verunreinigung und Verfälschung der Wirkung jener mit sich

führen würde. Wenn denn nun aber doch die Bibel notorisch ein von Menschenhand gewordenes Buch ist, so muß dieses Gewordenseyn von Menschenhand so vorgestellt werden, daß es lediglich ein Gewordenseyn von einer schreibenden Menschenhand bleibt, in keiner Weise aber auch ein Gewordenseyn durch den Menschen selbst ist, dessen Hand sie geschrieben hat, und dieser letztere muß bei dem Geschäft des Schreibens seiner Hand ganz hinweggedacht werden, außer insofern, als er das Schreiben seiner Hand (aber nicht was sie schreibt) unmittelbar verursacht. Er muß also gedacht werden zwar nicht als überhaupt im Zustande der Bewußtlosigkeit und der Unthätigkeit, denn er soll ja der göttlichen Causalität seine Hand zum Schreiben leihen, aber als eben nur dessen sich bewußt und nur darin thätig, daß er die schreibende Hand Gottes ist und seyn will, — in Beziehung auf das, was durch ihn geschrieben wird, dagegen als schlechthin unproductiv. Ein solcher menschlicher Zustand kommt zwar in der Erfahrung nie und nirgends vor, wie ja auch die Wirkung, zu deren Erklärung er fingirt wird, ebenfalls in der Erfahrung nicht gegeben ist, nämlich eine solche Bibel, wie die altkirchliche Theologie sie sich vorstellt; hält man jedoch diese altkirchliche Vorstellung von der heiligen Schrift fest und theilt man das religiöse Bedürfniß, aus welchem sie entsprungen ist, so ist die angedeutete Vorstellung von der Entstehung der Bibel die durchaus nothwendige Consequenz, und alle Versuche, eine Ansicht von derselben aufzufinden, die sie unserer Erfahrung näher rückte, müssen für immer erfolglos bleiben.

Genau die eben entwickelte Vorstellung ist es nun, was die kirchlich-dogmatische Lehre von dem eigenthümlichen Wesen der heiligen Schrift, vermöge dessen sie das Wort Gottes ist, aussagt, und was sie durch den Begriff der Inspiration derselben ausdrückt. Die heilige Schrift ist ihr zufolge insofern im buchstäblichen Sinne Wort Gottes, als Gott ihr eigentlicher Verfasser ist, ihr auctor primarius, die menschlichen Autoren derselben aber nur die mechanischen Instrumente sind, mittelst deren er, und zwar näher der heilige Geist, seine

schriftstellerische Thätigkeit ausgeübt hat. Diese menschlichen Verfasser, die auctores secundarii, sind in Wahrheit gar nicht die wirklichen Verfasser ihrer Schriften[a]), denn sie haben sich bei der Entstehung derselben gar nicht als Schriftsteller verhalten, sondern als bloße Schreiber, denen ein von ihnen verschiedener Schriftsteller dictirt, als Federn, mit denen er geschrieben hat; der wirkliche Schriftsteller ist dabei allein Gott gewesen, der heilige Geist. Die menschlichen Autoren haben nicht etwa kraft göttlicher Erleuchtung geschriftstellert, nicht etwa in Schrift zur Darstellung gebracht, was ihr frommes Bewußtseyn erfüllte, — nicht hierin hat ihre Inspiration bestanden, sondern darin, daß sie auf den äußeren und inneren Antrieb des heiligen Geistes (impulsus ad scribendum) diesem lediglich ihre schreibende Hand zum Werkzeug geliehen haben; und zwar dieß mit vollem Bewußtseyn und eigenem Willen, mithin nicht etwa im ekstatischen Zustande, sondern mit völliger Besonnenheit und Freiheit. Sie sind also im Zustande der Inspiration freilich selbstthätig gewesen, aber dieß einzig und allein in Beziehung auf das mechanische Geschäft des Schreibens, durchaus nicht etwa auch in Beziehung des von ihnen Niedergeschriebenen, weder seinem Inhalt noch seiner Form nach[b]); dieses ist ihnen lediglich vom heiligen Geist suggerirt worden, beides, die res und die verba, und in Beziehung darauf haben sie sich lediglich passiv verhalten, eben wie der Amanuensis, dem ein Anderer etwas in die Feder

a) Quenstedt: Solus Deus, si accurate loqui velimus, sacrae scripturae auctor dicendus est, prophetae vero et apostoli auctores dici non possunt, nisi per catachresin, utpote qui potius Dei auctoris calami fuerunt.

b) Quenstedt: Non ac si citra et contra voluntatem suam, inscii ac inviti scripserint divini amanuenses; sponte enim, volentes scientesque scripserunt, sed non pro humano suo arbitrio et naturali sua voluntate, qua ad communia sua opera movetur homo, nec etiam voluntate regenita, qualis est illa, qua fideles moventur ad pietatis opera, sed ea, qua spiritus sanctus extraordinario modo exagitat. Dicuntur acti a spiritu sancto, nequaquam ac si mente fuerint alienati aut ea, quae scriberent, non intellexerint, sed quia nihil ex suo sensu scripserunt, sed omnia spiritus sancti dictamine.

sagt[a]). Das ihnen vom heiligen Geist Dictirte werden sie allerdings in der Regel verstanden haben, doch ist dieß etwas, was dabei gar nicht in Betracht kommt, und in manchen Fällen wird es sich auch anders verhalten haben. Denn die Behauptung ist, wie Hollaz sich ausdrückt, nicht verba omnia prophetis inspirata esse ad sciendum, sed ad scribendum. Dabei ist es selbstverständlich und hätte gar nicht erst ausdrücklich aufgestellt zu werden bedurft, daß die suggestio rerum schlechthin ausnahmslos auf omnes ac singulas res zu beziehen sey, quae in sacra scriptura continentur, sive illae fuerint sacris scriptoribus naturaliter prorsus incognitae sive naturaliter quidem cognoscibiles, actu tamen incognitae, sive denique non tantum naturaliter cognoscibiles, sed etiam actu ipso notae (Quenstedt). Denn da die biblischen Verfasser in statu inspirationis den von ihnen zu Papier gebrachten Inhalt überhaupt gar nicht selbst denken, so bleibt von selbst jede Rücksicht darauf aus dem Spiel, ob sie das, was ihnen dictirt wird, etwa selbst aus ihren eigenen Mitteln würden schriftstellerisch produciren können oder nicht. Daß durch die ihnen widerfahrende Inspiration ihnen religiöse Wahrheiten, die ihnen bisher unbekannt waren, geoffenbart worden, ist sehr möglich; für den Begriff der Offenbarung ist dieß aber etwas ganz Zufälliges[b]). Desgleichen versteht es sich von selbst, daß der inspirirende heilige Geist seinen Amanuensen die res nicht anders suppeditirt haben kann, als in die ihnen genau entspre-

a) Es ist daher schon nicht ganz correct, wenn es in der bekannten Definition von Baier heißt: Inspiratio est actio eiusmodi, qua Deus non solum conceptus rerum scribendarum omnium obiectis conformes, sed et conceptus verborum ipsorum atque omnium, quibus illi exprimendi essent, supernaturaliter communicavit intellectui scriptorum ac voluntatem eorum ad actum scribendi excitavit. Man müßte dann unter dem communicare intellectui lediglich das im Bewußtseyn, aber als etwas ihm Aeußeres, vernehmen lassen verstehen.

b) Quenstedt: Distingue inter revelationem et inspirationem. Revelatio vi vocis est manifestatio rerum ignotarum et occultarum et potest fieri multis et diversis modis. Inspiratio est interna conceptuum suggestio, sive res conceptae iam antea scriptori fuerint cognitae sive occultae. Illa potuit tempore antecedere scriptionem,

chenden Worte eingekleidet, also daß die suggestio rerum in concreto als suggestio verborum stattgefunden hat, so zwar, daß omnia et singula verba a spiritu sancto inspirata et in calamum dictata sunt (Hollaz). Denn, auch davon ganz abgesehen, daß verborum inspiratio necessaria fuit ad mentem spiritus sancti rite exprimendam (Hollaz), es kann ja Niemand Gedanken als solche, d. h. ohne Worte, in die er sie kleidet, dictiren, sondern dictiren lassen sich unmittelbar nur Worte. Deßhalb muß es Wunder nehmen, daß auch inspirationsgläubige Theologen die Behauptung ablehnten, daß im alten Testament auch die Vocalpuncte inspirirt seyen. Nämlich freilich nicht die geschriebenen Vocalpuncte selbst erscheinen vom Standpuncte des Inspirationsdogma's aus als inspirirt, — aber auch nicht die geschriebenen Consonanten, — sondern die Worte des alttestamentlichen Textes, und diese bestehen ja ebenmäßig aus Vocalen wie aus Consonanten. Geschrieben hat der heilige Geist nicht, sondern er hat dictirt; die Schriftzüge kommen also auf die Rechnung der auctores secundarii; aber auch nur diese, der in den Schriftzügen aufgezeichnete Inbegriff von Worten in der Bibel dagegen kommt nur auf die Rechnung des auctor primarius, des heiligen Geistes. Wenn einige Dogmatiker auch die Interpunction für vom heiligen Geiste inspirirt ausgegeben haben, so war dieß eine ganz richtige Consequenz; denn erst die Interpunction stellt den Sinn des Textes unzweideutig fest, weßhalb auch Niemand dictirt, ohne daß er dabei die Interpunction mit angibt, sey es nun ausdrücklich oder durch die Hebung und Senkung der Stimme. Nur gibt sich freilich an diesem Puncte sofort die Undurchführbarkeit dieser ganzen dogmatischen Theorie recht handgreiflich bloß; denn bekanntlich ist die authentische Interpunction der biblischen Schriften leider nicht auf uns gekommen.

---

haec cum scriptione semper fuit coniuncta et in ipsam scriptionem influebat. Quandoque etiam revelatio cum inspiratione concurrit atque coincidit, quando scilicet divina mysteria inspirando revelantur et revelando inspirantur (das letztere ist schon kein völlig correcter Ausdruck) in ipsa scriptione.

Wir haben diese Bestimmungen über die Inspiration nach der Anleitung der lutherischen Dogmatiker entwickelt; sie werden aber auch von der reformirten Theologie vollständig getheilt. Will man sich davon überzeugen, so braucht man mit den hier gemachten Aufstellungen nur die von Gisbert Voetius in der (im ersten Bande seiner disputationes selectae befindlichen) Abhandlung: Quousque se extendat auctoritas scripturae, zu vergleichen a). „Nicht ein Wort", lehrt er hier, „ist in der heiligen Schrift enthalten, das nicht im strengsten Sinne eingegeben wäre, auch die Interpunction nicht ausgenommen. Auch was die Schriftsteller schon vorher gewußt haben, ist ihnen von Neuem eingegeben worden, zwar nicht quoad impressiones specierum intelligibilium, sed quoad conceptum formalem et actualem recordationem." Auf die Frage: an ordinaria studia, inquisitiones et praemeditationes fuerint necessaria ad scribendum, antwortet Voetius: Nego; spiritus enim immediate, extraordinarie et infallibiliter movebat ad scribendum et scribenda inspirabat ac dictabat. Diese genaue Uebereinstimmung hat auch gar nichts Auffallendes; denn diese Lehrbestimmungen sind nichts als die stricten und unvermeidlichen Consequenzen des Grundgedankens der gesammten altevangelischen Theologie von der Bibel.

Stellt sich nun aber, wie es das Ansehen hat, im Widerspruch mit dieser Theorie, die Thatsache heraus, daß die verschiedenen biblischen Schriftwerke ihre eigenthümlich verschiedenen, ihre individuellen Physiognomien haben, namentlich auch in Ansehung ihrer sprachlichen Seite, daß in den Schriften jedes einzelnen biblischen Verfassers eine eigenthümliche Individualität der Sprache und des Stils herrscht: so darf unseren Dogmatikern zufolge die Ursache hiervon nicht in den Eigenthümlichkeiten der auctores secundarii (denn diese waren ja, den mechanischen Act des Schreibens abgerechnet, gar nicht mit wirksam bei der Entstehung der biblischen Schriften) gesucht werden, sondern vielmehr in dem Sichaccommodiren des auctor primarius ad indolem et con-

a) S. bei Tholuck, die Inspirationslehre, — in der deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben. 1850. S. 140.

ditionem amanuensium (Baier). Freilich läßt sich ein Motiv hierzu nicht absehen, denn „der Dictirende richtet sich sonst nicht nach dem Stil seines Schreibers" a). Deßhalb würde es allerdings gerathener seyn, mit den Aelteren, z. B. Calov, die Differenzen in der Schreib- und Darstellungsweise der einzelnen biblischen Bücher aus der Rücksicht des heiligen Geistes auf die verschiedene Natur der abgehandelten Gegenstände herzuleiten, wenn anders sich diese Annahme in ihrer Anwendung auf die Bibel nur irgend durchführen ließe. Allein ein und derselbe Gegenstand findet sich in den verschiedenen biblischen Büchern in gar verschiedenen Tönen und Farben behandelt.

Dieß ist die Inspiration der Bibel, — augenscheinlich etwas von der Inspiration völlig Verschiedenes, die wir im vorigen Artikel als ein wesentliches Moment der Offenbarung kennen gelernt haben. Wer ihren Gedanken richtig faßt, wird nicht darauf verfallen können, irgend eine Beschränkung bei ihr anbringen zu wollen; denn jede solche Beschränkung, auch die geringste, macht sofort aus ihr etwas toto genere Anderes, indem sie die biblischen Verfasser nicht mehr als bloß mechanisch thätig, sondern als schriftstellernd vorstellt, während doch die Ausschließung jeder schriftstellerischen Productivität derselben bei der Entstehung der Bibel gerade das Grundmerkmal in dem altprotestantischen Begriff von der Schriftinspiration bildet. Es ist nicht etwa eine ermäßigende Modification dieses Begriffs, sondern eine völlige Umstoßung desselben, wenn man, meist ohne zu ahnen was man that, die Inspiration der biblischen Schriftsteller auf die ihnen zu Theil gewordene assistentia et directio des heiligen Geistes zu ihrer Bewahrung vor Irrthum beschränkt, oder wenn man verschiedene Grade der Inspiration statuirt, oder wenn man dieselbe auf die verschiedenen Elemente des Schriftinhalts auf verschiedene Weise oder gar ausschließend auf einzelne von ihnen bezogen hat, seyen es nun die religiösen überhaupt oder nur die Glaubensartikel oder gar nur die fundamentalen Glaubensartikel. Denn in allen diesen Fällen stellt man sich die biblischen Autoren als schrift-

a) Knapp, Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre, I. S. 90.

stellerisch thätig und geistig productiv vor, während doch das Wesen der altprotestantischen Schriftinspiration gerade in der schlechthinnigen Ausschließung eines solchen Verhaltens derselben besteht, in der Behauptung, daß sie sich schlechthin nicht als Schriftsteller, sondern als pure Schreiber verhalten haben.

Vermöge dieser Inspiration eignet nach altprotestantischer Lehre der Bibel Unfehlbarkeit, und zwar unbedingte, und unter jener Voraussetzung muß sie ihr ja in der That wohl eignen. Die heilige Schrift ist omnis erroris expers, und omnia et singula sunt verissima, quaecunque in illa traduntur, sive dogmatica illa sunt sive moralia, sive historica, chronologica, topographica, onomastica (Quenstedt). Wie sollte doch der heilige Geist, von dem ganz allein ja Alles in der Bibel herrührt, mit alleiniger Ausnahme der Schriftzüge, zu einem Irrthum in irgend etwas, und wenn es auch von dem Kern der göttlichen Offenbarung noch so weit abliegt, kommen können? Es müßte denn seyn, daß er sich auch in diesem Stücke ad indolem et conditionem amanuensium hätte anbequemen wollen! Diejenigen, die eine solche Accommodation in Ansehung der Schreibart annehmen, können auf ihre Rechnung die Barbarismen, Solöcismen und überhaupt die sprachlichen Fehler und Incorrectheiten des neutestamentlichen Griechisch setzen; consequenter aber verfahren doch die Anderen, welche die Thatsächlichkeit derartiger Unvollkommenheiten an der heiligen Schrift grundsätzlich leugnen und mit Hollaz behaupten: Stylus sacrae scripturae — — nullo vitio grammatico, nullo barbarismo aut soloecismo foedatus est.

Nach einer anderen Seite hin aber ist die Folge der Entstehung der Bibel durch eine Inspiration wie die beschriebene ihre Qualification zu einem specifischen Gnadenmittel, ihre efficacia, wie die lutherische Dogmatik den Begriff derselben ausgebildet hat, besonders in der Polemik gegen Rathmann a). Ist bei der Entstehung der heiligen Schrift der inspirirende heilige Geist die alleinige wirkende Ursache, so liegt ja die Annahme ganz nahe, daß das in der Eingebung gegebene Verhältniß

a) Vgl. Heinr. Holtzmann, Kanon und Tradition, S. 195—203.

zwischen beiden ein bleibendes sey, und eine mystica verbi cum spiritu sancto unio intima et individua stattfinde. Daher dann die Unterscheidung einer doppelten Wirksamkeit der Bibel für den Zweck unseres Heils, einer natürlichen und einer übernatürlichen. Die natürliche kommt ihr selbstverständlich zu; es ist die logisch-moralische, die rein menschliche gute Schriften verhältnißmäßig mit ihr gemein haben. Außer dieser besitzt sie aber auch noch eine übernatürliche Wirksamkeit, die ihr ausschließend eignet, nämlich eine hyperphysische efficacia et vis conversiva et regeneratrix vere divina. Das verbum Dei non agit solum per suasiones morales, — — sed etiam vero reali, divino et ineffabili influxu potentiae suae gratiosae. Und zwar ist diese übernatürliche Kraft der Schrift essentialis; sie kommt nicht etwa bei dem rechten Gebrauche derselben von außen zu derselben hinzu durch eine besondere übernatürliche Wirkung des heiligen Geistes (wie Rathmann lehrte), sondern sie wohnt ihr an und für sich selbst ein (intrinsece et per se ea pollet scriptura sacra) ex ordinatione et communicatione divina, sie ist ipsi verbo intime inhaerens, non separabilis, perpetua. Und dieß ist so ernstlich gemeint, daß diese übernatürliche efficacia der Schrift als völlig unabhängig von dem Gebrauch dieser letzteren (etiam ante et extra omnem usum) vorhanden gedacht wird. Bei einer solchen Incarnation des heiligen Geistes in der Bibel ist es nur folgerichtig, wenn Hollaz (exam. theol. p. 994.) schreibt: Tametsi sacra scriptura materialiter, qua literas, syllabas et voces, sit e censu creaturarum, considerata tamen formaliter, qua sensum θεόπνευστον, male creaturis accensetur, cum sit mens, consilium, sapientia Dei [a]).

In einem so strengen und buchstäblichen Sinne behauptet die altprotestantische Theologie den göttlichen Ursprung und

---

a) Daß die efficacia immer nur „dem vollen Schriftganzen", niemals aber „vereinzelten Schriftstellen" von den älteren Dogmatikern zugeschrieben werde (Schenkel, Dogm. I. S. 358.), kann ich nicht finden. So sachgemäß auch diese Bestimmung an sich ist, so scheint sie mir doch der Anschauungsweise unserer alten Theologie nicht zu entsprechen.

die göttliche Qualität der Bibel. Aber womit beweist sie dieselben? Sie will sie gar nicht beweisen, sondern gibt es der Bibel anheim, sich selbst als ein solches eigenes Wort Gottes zu legitimiren. Und so muß sie wohl verfahren. Denn in der That, soll die heilige Schrift die letzte Auctorität seyn, auf welche in allen religiösen Fragen zurückzugehen ist, so muß sie den überführenden Erweis dieser ihrer Auctorität in sich selbst tragen und nicht erst wieder von einer anderen empfangen mittelst verstandesmäßiger Demonstration. So lehren nun auch wirklich die Dogmatiker. Was die unbedingt gewisse Ueberzeugung von dem göttlichen Ursprunge der Bibel gibt, das ist ihnen zufolge nichts außer dieser selbst Liegendes und von der andächtigen Beschäftigung mit ihr Unabhängiges, sondern die diese letztere begleitende unmittelbare und mithin empfindungsmäßige Erfahrung von ihrer eigenthümlichen Göttlichkeit kraft des auf specifische Weise in ihr waltenden und durch sie wirkenden heiligen Geistes, — das demjenigen, der mit der heiligen Schrift auf die richtige Weise verkehrt, zu Theil werdende testimonium spiritus sancti internum dafür, daß sie Gottes eigenes Wort ist[a]), — die ipsa intrinseca vis et efficacia verbi divini et spiritus sancti in scriptura et per scripturam loquentis testificatio et obsignatio in cordibus fidelium[b])

a) Vgl. Klaiber, die Lehre der altprotest. Dogmatiker von dem testimonium spiritus sancti und ihre dogmatische Bedeutung, — in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, II. (1857), 1. S. 1—54. Die reformirten Dogmatiker gehen hier ganz Hand in Hand mit den Lutheranern. Vgl. Schweizer, Glaubenslehre d. evang.-reform. Kirche, I. S. 204—209.; Ebrard, christl. Dogm. I. S. 34. Daß dieses Zeugniß von unserer älteren Theologie nicht in dem Sinne gemeint ist, in welchem manche Neuere dasselbe auslegen, nämlich von dem Schlusse aus der Empfindung des wohlthätigen Einflusses, den die heilige Schrift auf unsere Belehrung, Beruhigung und Besserung hat, auf ihre Göttlichkeit und ihren göttlichen Ursprung, ist jetzt allgemein anerkannt.

b) Bekanntlich ist dieser Satz sogar symbolisch ausgesprochen worden, Conf. Gallican. art. 4: Hos libros agnoscimus esse canonicos — — idque non tantum ex communi ecclesiae consensu, sed etiam multo magis ex testimonio et intrinseca spiritus sancti persuasione, quo suggerente docemur illos ab aliis libris ecclesiasticis

(Quenstedt). Am genauesten beschreibt unter den älteren Dogmatikern Hollaz dieses Zeugniß. Testimonium spiritus sancti, schreibt er, est actus supernaturalis spiritus sancti per verbum Dei attente lectum vel auditu perceptum, virtute divina sua scripturae sacrae communicata, cor hominis pulsantis, aperientis, illuminantis, ad obsequium fidei flectentis, ut homo illuminatus ex internis motibus spiritualibus vere sentiat verbum sibi propositum a Deo esse profectum, atque adeo immotum ipsi assensum praebeat, — wozu er dann erklärend weiter hinzusetzt: Quotiescunque attente legitur vel auscultatur divinum legis et evangelii verbum, huius vim verticordiam homo docilis vere sentit et Deum secum loqui colligit ex internis cordis actibus et motibus supernaturalibus. Sunt illi actus ex parte intellectus oborta lux cognitionis supernaturalis et inspirata cogitatio sanctae; ex parte voluntatis spirituales motus sunt: dolor de peccatis, desiderium discendi et proficiendi, pia affectio erga Deum revelantem, suavis inclinatio ad imperandum intellectui iam luce aliqua spirituali collustrato, immotum assensum credendorum, gaudium spirituale. Dieses Zeugniß des heiligen Geistes bedarf aber für den, der es empfängt, nicht etwa wieder erst eines es be-

---

discernere, qui, ut sint utiles, non sunt tamen eiusmodi, ut ex iis constitui possit aliquis fidei articulus. Desgl. Conf. Belg. art. 5: Hosce libros solos recipimus tamquam sacros et canonicos. — — Et credimus absque ulla dubitatione ea omnia, quae in illis continentur, idque non tam, quod ecclesia illos pro canonicis recipiat et comprobet, quam quod spiritus sanctus nostris conscientiis testetur illos a Deo emanasse. Ferner Conf. Westmonaster. cap. 1. §. 5: Testimonium Ecclesiae efficere quidem potest, ut de scriptura sacra quam honorifice sentiamus; materies insuper eius coelestis, doctrinae vis et efficacia, styli maiestas, partium omnium consensus totiusque scopus (ut Deo nempe omnis gloria tribuatur), plena denique quam exhibet unicae ad salutem viae commonstratio praeter alias eius virtutes incomparabiles et perfectionem summam argumenta sunt, quibus abunde se verbum Dei et luculenter probat; nihilominus tamen plena persuasio et certitudo de eius tam infallibili veritate quam auctoritate divina non aliunde nascitur, quam ab interna operatione spiritus sancti per verbum et cum verbo ipso in cordibus nostris testificantis.

glaubigenden Zeugnisses, sondern, mit Kromayer a) zu reden, spiritus sanctus testimonium spiritui nostro ita dat, ut ab eo dari et divinum illud esse protinus sciamus. Ut enim, dum vivivus, nos vivere, dum credimus, nos credere actu ipso experimur, ita, dum spiritus sanctus veritatem in nobis confirmat, cum per verbum operatur et de verbo intus testificatur, tam eum operari et testificari similiter actu ipso experimur. Et veluti credens non cogitat de rationibus, ex quibus ipsi constet, sed sensum fidei ipse percipit, sic et quidem quoad internam spiritus sancti operationem et testificationem non opus habet nova ratione, unde constet ipsi, quod illa operatio et testificatio sit divina, siquidem ex actu ipso cordisque sui motu praeternaturali divinitatis sensum confestim percipit. Dieß ist ja überdieß die vollkommen einleuchtende Consequenz der oben dargelegten Annahme einer mystica verbi cum spiritu sancto unio intima et individua. Wohnt der heilige Geist der Bibel auf reelle Weise ein, so kommt derjenige, der sich mit dieser wirklich, d. i. (der Natur der Sache zufolge) zugleich innerlich, in Contact setzt, auch mit jenem unmittelbar in Berührung und wird die von demselben auf ihn ausgehende eigenthümliche Wirkung unmittelbar, d. h. in seinem Gefühl, inne. Das testimonium spiritus sancti ist so nur die unmittelbare Erfahrung von der efficacia der heiligen Schrift als einer übernatürlichen im Bewußtseyn.

Indem die kirchliche Dogmatik das testimonium spiritus sancti internum als das eigentliche religiöse Fundament unserer Ueberzeugung von dem göttlichen Ursprunge und der Göttlichkeit der heiligen Schrift betrachtet, so überhebt sie sich deßhalb nicht der Pflicht, dafür auch einen verstandesmäßigen Beweis zu führen, und unterschätzt denselben nicht. Die Dogmatiker führen für die origo divina scripturae sacrae zahlreiche argumenta, indicia oder *κριτήρια* an, interna sowohl als externa, die wir hier als genugsam bekannt voraussetzen dürfen. Besonders glück-

a) Bei Klaiber a. a. O. S. 18.

lich sind sie freilich bei der Aufstellung dieser Beweise nicht gewesen, und konnten es schon nicht seyn, weil ihnen bei der ihnen geläufigen Identificirung und Vermengung der Offenbarung einerseits und des Christenthums andererseits mit der Bibel das zu beweisende Object gar nicht deutlich vor Augen stand. Und auch davon abgesehen sind ihre Argumente zum Theil wenig stringent. Entschiedenen Tadel endlich verdienen diese Dogmatiker deßhalb, daß sie hierbei so wenig sich selbst treu bleiben, wenn sie die argumenta externa zum großen Theil von der Glaubwürdigkeit der menschlichen Verfasser der Bibel hernehmen, vermöge der Augen- und Ohrenzeugenschaft derselben, ihrer Erleuchtung, ihrer Wahrhaftigkeit und überhaupt ihres Charakters, vermöge der sie beglaubigenden Wunder u. s. w. Was kann ihnen doch alles dieß zur Sache thun? Man sieht, sie haben hier ihren Begriff der Inspiration der Bibel ganz vergessen, dem zufolge ja die menschlichen Verfasser lediglich als Schreiber in Betracht kommen, als Federn, nicht aber als moralisch und geschichtlich so oder so qualificirte Personen.

Dagegen haben sie die Ueberzeugungskraft ihrer und überhaupt aller und jeder Verstandesbeweise in unserer Frage sehr richtig gewürdigt durch die Unterscheidung einer doppelten fides, der humana und der divina, und die Behauptung, daß alle jene Argumente nur eine fides humana zu begründen vermöchten, die fides divina aber, bei der doch der Christ, und überhaupt der religiöse Mensch, erst sich genügen lassen könne, allein kraft des testimonium spiritus sancti internum gewirkt werde. Diese fides divina ist ihnen die wirklich religiöse, d. h. persönliche, Gewißheit des Individuums von Gott und seinem Verhältniß zu ihm, hier also näher davon, daß in der Bibel und mittelst derselben wirklich Gott mit ihm verkehrt und er in ihr und mittelst derselben Gott sich wirklich gegenwärtig hat, — die religiöse Plerophorie, die unbedingte und darum wahrhaft lebendige subjective Ueberzeugung, wie sie eben nur vermöge persönlicher Erfahrung auf dem religiösen Gebiet also nur durch Gotteserfahrung, möglich ist, die Glaubensgewißheit. Unsere Dogmatiker sind der Meinung, daß mit Verstandesgründen der

göttliche Ursprung der Bibel sich wirklich erweisen lasse a). Die auf sie gegründete fides humana denken sie gar nicht etwa als eine in sich selbst unsichere, bloß muthmaßende, sondern, mit Quenstedt b) zu reden, als eine certitudo, non coniecturalis tantum, sed moralis, ita ut eam in dubium vocare dementis sit. Aber auch eine solche Gewißheit reicht ihnen mit Recht noch nicht aus zur vollen Befriedigung des religiösen Bedürfnisses, welches sich nur durch eine in ihrer persönlichen Erfahrungsmäßigkeit und damit zugleich Unmittelbarkeit unbedingte, dem Bereich der Verstandesdemonstration überhaupt enthobene und von ihm unabhängige c) Gewißheit wirklich befriedigt. Eine solche cognitio simpliciter certa et omnem oppositi formidinem excludens (Buddeus) ist der kirchlichen Dogmatik die fides divina, und sie leitet sie ausschließend von dem internum spiritus sancti testimonium her, quod in legitima verbi divini tra-

a) Sie schlagen den Werth derselben weit höher an als manche Neuere, z. Beck, Einl. in das System der christl. Lehre, S. 221 ff. Richtig dagegen Dieckhoff (in der kirchl. Zeitschr. 1858), S. 738: „Nicht ein objectiv unsicheres Wort macht der heilige Geist durch innere Wirkung zu einem gewissen für uns, so daß er die innere Glaubensgewißheit, daß das geglaubte Wort Wort Gottes wirklich sey, wirkte, sondern unseren Glauben an ein objectiv gewisses Wort, der ja nicht als das Werk unserer eigenen Kraft in uns entstehen oder bestehen kann, macht der heilige Geist durch dieses Wort in uns fest und besiegelt er durch sein Zeugniß.“

b) Er schreibt: Motiva illa tam interna quam externa, quibus in notitiam auctoritatis scripturae deducimur, faciunt scripturae sacrae θεοπνευστίαν probabilem et pariunt certitudinem non coniecturalem tantum, sed moralem, ita ut eam in dubium vocare dementis sit; non faciunt vero scripturae divinitatem infallibilem et omnino indubitatam, nec mentem intrinsecus ἀμεταπτώτως καὶ ἀμετακινήτως convincunt, h. e. non gignunt fidem divinam, sed tantum humanam.

c) Cf. Calvin. inst. I, 7, 5. p. 61. ed. Thol.: Non argumenta, non verisimilitudines quaerimus, quibus iudicium nostrum incumbat, sed ut rei extra aestimandi aleam positae iudicium ingeniumque nostrum subiicimus. — — Talis ergo est persuasio, quae rationes non requirat, talis notitia, cui optima ratio constet, nempe in qua securius constantiusque mens quiescit, quam in ullis rationibus, talis denique sensus, qui nisi ex coelesti revelatione nasci nequeat.

ciatione sese exserit (Buddeus) a). Erinnert man sich überdieß daran, wie ihr die heilige Schrift das Christenthum selbst und mithin die Gewißheit von der Göttlichkeit jener in der That nichts Geringeres ist, als der Glaube an Christum selbst, so wird man es vollends einleuchtend finden, daß sie gar nicht anders lehren konnte, daß sie sich hier bei gar nichts Anderem beruhigen konnte, als bei der persönlichen Erfahrungsgewißheit, und zwar bei einer unmittelbar durch das Object dieser Erfahrung selbst in dem Subject gewirkten. Dagegen würdigt sie die Bedeutung der verstandesmäßigen Beweisgründe für den göttlichen Charakter der Bibel an ihrem Ort mit voller Unbefangenheit. Da nämlich, wo es sich darum handelt, überhaupt nur ein vertrauensvolles Verhältniß zur Schrift, wie es die Voraussetzung der angelegentlichen Beschäftigung mit ihr ist, zu vermitteln, sey es nun für uns selbst oder für Andere, da sind ihr diese Argumente das ordnungsmäßige Mittel, auf das man gewiesen ist, und sie betrachtet sie als vollkommen fähig, denjenigen, der der Bibel noch fern steht, davon zu überzeugen, daß sie gerechte und unabweisliche Ansprüche auf seine ernste Aufmerksamkeit habe, und ihn so zu einem Gebrauch derselben zu bewegen, mittelst dessen ihre eigene specifisch göttliche Art sich ihm selbst unmittelbar bezeugen und damit in ihm eine wirklich göttlich gewirkte Ueberzeugung (fides divina) von ihrer Göttlichkeit entstehen werde. Diese argumenta humana beweisen ihr zufolge nur die Glaubhaftigkeit des göttlichen Charakters der Bibel und bewirken noch nicht den thatsächlichen Glauben an denselben; nichtsdestoweniger aber treiben sie uns, richtig erwogen, folgerecht auf den Weg, der unausbleiblich zum thatsächlichen Glauben daran führt. Ja auch für die schon Gläubigen spricht sie denselben ausdrücklich einen wesentlichen Werth zu, nämlich für den Kampf mit Zweifeln, dem auch sie in statu tentationis ausgesetzt sind, einen Kampf, in welchem unter Umständen jene

a) Testimonium spiritus sancti — sagt Baier — argumentum unicum est, quo fides divina de divina doctrinae origine singulis hominibus ingeneratur.

Verstandesgründe für sie geradezu unentbehrlich seyn können, um die Anfechtung siegreich zu durchbrechen a).

Wenn wir nunmehr zur Beurtheilung der bisher entwickelten altdogmatischen Lehre von der heiligen Schrift fortschreiten, so müssen wir in ihr sofort einen streng in sich geschlossenen Kreis von genau zusammenstimmenden Sätzen anerkennen, so entschieden, daß wir schon hier uns nicht verhehlen können, man werde diese Lehre entweder ganz so, wie sie lautet, in allen ihren wesentlichen Bestimmungen, annehmen oder sie ganz fallen lassen müssen, ein halber und bedingter Beitritt zu ihr, unter Vorbehalt ihrer Verbesserung in einzelnen Partien, werde unausführbar seyn. Mit bloßer Ermäßigung seiner Strenge und Abglättung seiner Schärfen kann bei einem so consequenten Lehrbau, wenn er etwa Unzuträglichkeiten mit sich bringen sollte, nicht geholfen werden; das Nachbessern von außen her kann ein solches organisches Gewächs nur verderben. Auch in Beziehung auf ihn heißt es: sit ut est aut non sit!

Nichts macht aber auf den Beurtheiler leichter einen bestechenden Eindruck wie der Satz, mit dem wir die obige Darstellung beschlossen haben und in welchem die altkirchliche Lehre von der heiligen Schrift sich in sich selbst abschließt, der Satz von dem testimonium spiritus sancti internum als dem letzten und allein vollgültigen Grunde unserer Ueberzeugung von der göttlichen Entstehung und Qualität der Bibel b). Wie es sich auch mit dem Uebrigen verhalten möge, ihm rufe ich meine

---

a) Die alten kirchlichen Dogmatiker verfahren in diesem Punct weit gemäßigter als manche Neuere. So behauptet z. B. Beck (Einl. in das System der christl. Lehre, Stuttg. 1838), daß die äußerlich historischen oder empirischen Gründe unzulänglich seyen, um die Echtheit der Schrift und die fides humana ihrer Verfasser außer Zweifel zu stellen, und protestirt gegen jede Trennung der fides humana von der fides divina (S. 222—226.). Dieß beruht auf einem Mißverständniß und einer Unterschätzung des Werths der historischen Kritik (vgl. S. 262—266.).

b) Vgl. zum Folgenden auch Nitzsch, akadem. Vorträge über die christl. Glaubenslehre, S. 55 ff.; Holtzmann, Tradition und Kanon, S. 177—185. 189 f. 214 f.

freudigste Zustimmung zu, wenn auch immerhin seine Ausführung das Eine oder das Andere zu wünschen übrig läßt, besonders daß die Aelteren nicht klar genug im Auge haben, wie es gar nicht bloß der Inhalt der heiligen Schrift ist, was den unmittelbaren Eindruck von ihrer Göttlichkeit in uns hervorruft, sondern eben so sehr, ja man könnte vielleicht sagen: noch mehr, ihre Form, diese so urfrische und grundgesunde Art der Darstellung jenes Inhalts. Dieser lange Zeit viel angefochtene Satz gibt sicheres Zeugniß davon, daß unsere alten Dogmatiker ihre Lehre von der heiligen Schrift wirklich aus der religiösen Quelle selbst geschöpft und nicht lediglich aus wissenschaftlichen Prämissen herausgesponnen haben; denn er spricht aus, was die eigene religiöse Erfahrung jedes wahren evangelischen Christen ist[a]). Daß das altevangelische religiöse Lehrsystem erst in ihm sich abschließt und ein selbständiges Fundament gewinnt, ist schon oben bemerkt worden; hier fügen wir nur noch die lichtvolle Ausführung hinzu, welche Twesten[b]) von diesem Puncte gibt. „Ruhte der Glaube an die Göttlichkeit der Schrift", so schreibt er, „auf etwas Anderem als ihrer sich unmittelbar kundgebenden Göttlichkeit selbst, so könnte man fragen, ob dieses Andere nicht eben deßhalb höher stehen müßte, als der aus ihm abgeleitete Glaube. Daher die Einwendungen sowohl der katholischen, als auch der rationalistischen Gegner des Systems. Nehmt ihr, sagen jene, die Schrift auf die Auctorität der Kirche an, wie könnt ihr dann diese hinterher um ihretwillen verwerfen? Werdet ihr, sagen diese, die Schrift für göttlich zu halten, durch Vernunftgründe bestimmt, wie könnt ihr euch dann weigern, die Vernunft als höchste Richterin in Glaubenssachen gelten zu lassen? Zwar läßt sich hierauf auch manches Andere erwidern, die Hauptsache aber ist, daß wir sagen: Es ist nicht die Auctorität der Kirche, es sind keine Principien der Vernunft, worauf der Glaube an die Schrift zuletzt beruht; es ist das von Gott durch sein Wort gewirkte, eine

a) Calvin, Inst. I, 7, 5. p. 61., schreibt von derselben Sache: Non aliud loquor, quam quod apud se experitur fidelium unusquisque, nisi quod longe infra iustam rei explicationem verba subsidunt.

b) Dogm. I. S. 431.

unmittelbare Gewißheit mit sich führende Leben im Christenthum selbst." Und eben so leuchtet es ein, daß nur durch unseren Satz den Laien diejenige Selbständigkeit ihrer religiösen Ueberzeugung gesichert wird, die sie den Grundideen des evangelischen Christenthums zufolge den Theologen gegenüber in Anspruch zu nehmen haben. „Welch' eigen Ding", um mit dem eben genannten Verfasser a) weiter zu reden, „wäre es sonst um den Glauben der Laien, d. h. der Mehrzahl der Christen, die außer Stande ist, die wissenschaftlichen Beweise der Göttlichkeit der Schrift zu prüfen und abzuwägen! Mutheten wir ihnen nicht einen Auctoritätsglauben zu, weit unverständiger, als der den Katholiken Schuld gegeben wird? Denn diese meinen, indem sie Menschen folgen, Gott zu folgen, der sich durch Papst und Kirchenversammlungen erkläre; unser Volk folgt seinen Gelehrten, die keinen Anspruch machen dürfen, mehr als trügliche Menschen zu seyn, und deren Irrthümer und Widersprüche zum Theil auch ihm nicht entgehen können" b).

Auch die heilige Schrift selbst sieht die Sache nicht anders an c). Denn was sie in Ansehung der Art, wie wir dazu gelangen, der apostolischen Verkündigung wahren Glauben zu schenken, lehrt, das muß auch von unserem Verhältniß zur heiligen Schrift gelten, die ja als neutestamentliche eben nur die Urkunde über die apostolische Verkündigung ist. Den der apostolischen Verkündigung geschenkten Glauben erkennt sie aber als den echten nur an, sofern er nicht ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων vermöge der λόγοι πειθοῖ beruht, sondern ἐν δυνάμει θεοῦ vermöge der ἀπόδειξις

---

a) Dogm. I, S. 432.

b) Vgl. auch Schleiermacher, der christl. Glaube, §. 128, 1. Bd. 2. S. 353 f. 357.

c) Beck, Einl. in das System der christl. Lehre, S. 226 f.: „Nach dem eigenen Zeugniß des Herrn, Joh. 6, 62 f., ist das Offenbarungszeugniß charakterisirt und legitimirt durch die Immanenz des πνεῦμα ζωοποιοῦν, vermöge welcher dasselbe selbst geistlebendig und geistiges Leben wirkend ist, geboren und durchdrungen vom göttlichen Lebensprincip, so daß dasselbe in dem Zeugniß als göttlicher Lebenstrieb und Leben bildende Kraft wirksam ist."

πνεύματος καὶ δυνάμεως (1 Kor. 2, 4. vgl. auch 1 Theſſ. 2, 13.), und das wahre Achthaben auf ſie bedingt ſie dadurch, daß bei ihrer Anhörung der Herr ſelbſt uns das Herz aufthut (Apg. 16, 14.). Wie ſollte es denn auch anders ſeyn können? Wie ſollte anders als durch eine Selbſtbezeugung des Geiſtes Gottes in der heiligen Schrift es in uns zur vollen Erkenntniß der Göttlichkeit derſelben kommen können, wenn wir denn doch mit unſerem natürlichen verfinſterten Geiſtesauge das Göttliche überhaupt und folglich auch in ihr nicht zu erkennen vermögen, und es bei dem Wort des Herrn ſein Bewenden behalten muß, daß nur ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει (Joh. 8, 47.)?[a]) Welches anderen Mittels aber könnte die göttliche Gnade ſich auf ſo zweckmäßige Weiſe dazu bedienen, uns das innere Auge für das Göttliche zu öffnen, als eben der Vergegenwärtigung der Offenbarung des Göttlichen innerhalb unſeres menſchlichen Horizonts, mit anderen Worten, der Urkunde über die göttliche Offenbarung, d. h. der heiligen Schrift, des Spiegels, in welchem das Göttliche in größter Klarheit uns ins Auge ſpringt? So müſſen wir denn ſagen: Der neue Sinn, vermöge deſſen allein wir die Göttlichkeit der heiligen Schrift wahrhaft gewahr werden, wird uns urſprünglich eben mittelſt dieſer ſelbſt eröffnet werden müſſen, und nur ſofern ſie ſelbſt uns ihre Göttlichkeit inne werden läßt, werden wir überhaupt Göttliches und alſo auch das Göttliche in ihr inne werden können. Aber freilich auch nur in dem Maße, in welchem dieſer neue Sinn uns bereits aufgegangen iſt, können wir von der Göttlichkeit der Bibel einen Eindruck empfangen, und ſo zeigt es ſich, daß die Gewißheit von dieſer nichts iſt, was für ſich allein und ſelbſtändig in uns entſtehen könnte, ſondern nur eine beſondere Seite an unſerem chriſtlichen Glauben überhaupt[b]), ſo daß wir der Gött-

---

a) ſ. Zwingli de vera et falsa rel. p. 195, (tom. II.): Cum constet verbo nusquam fidem haberi, quam ubi pater traxit, spiritus monuit, unctio docuit.

b) S. beſonders Tweſten a. a. O. S. 426 f. 429 ff. Vgl. auch Dieckhoff, die evang.-lutheriſche Lehre von der heiligen Schrift gegen D. v. Hofmann's Lehre von der heiligen Schrift und vom kirchlichen Worte

lichkeit der Bibel nur in dem Maße inne werden, in welchem unser christlicher Glaube schon vorgeschritten ist, aber auch in demselben Verhältniß, in welchem dieß geschehen, jener gewiß sind. Der in uns im Werden begriffene Glaube an Christum wird der heiligen Schrift als eines specifischen Mediums inne, durch welches Gott ihn und überhaupt das neue, Gott geheiligte Leben in uns erzeugt, und daraus zieht er den wohlberechtigten Schluß auf die eigenthümlich göttliche Beschaffenheit derselben. Indem wir zum Glauben an den Erlöser gelangen und unser Leben in ihm sich entwickelt, werden wir einerseits der wesentlichen Gleichartigkeit dieses unseres werdenden neuen Lebens und desjenigen, welches in der Schrift uns entgegentritt, unmittelbar uns bewußt, andererseits aber zugleich eines charakteristischen Unterschiedes zwischen beiden, nämlich wie das letztere

---

Gottes vertheidigt (in d. kirchl. Zeitschr. von Kliefoth u. Mejer, 5. Jahrg. (1858), S. 711—873.), S. 755: „Durch das Wort, das sich von Anfang an als das Wort Gottes gibt, und zwar zunächst durch dieses Wort nach seinem Inhalt, wirkt der heil. Geist in dem Menschen den Glauben, aber so, daß dieser so vom heil. Geiste durchs Wort gewirkte Glaube zum gewissen Glauben nur werden kann, wenn ihm, dem Glauben, jene Voraussetzung, daß das Wort Gottes wirklich das Wort Gottes sey, gewiß geworden ist. Also dem in seinen Anfängen gegründeten Glauben wird die heil. Schrift als objectiv gewisses Wort Gottes gewiß. Damit ist es denn auch gegeben, daß die Gewißheit des Glaubens in Betreff der heil. Schrift sich nicht allein auf die äußeren Beweise stützt. Eben als Glaube an die Schrift kommt jene Gewißheit, daß die heil. Schrift wirklich das objectiv gewisse Wort Gottes sey, mit dem Glauben an Gottes heilskräftiges Wort überhaupt an einem bestimmten Punkte innerhalb des Entstehungsprocesses dieses Glaubens zu Stande, so also auch, wie der Glaube überhaupt nicht als eigenes Werk des Menschen, sondern als von Gott durch die Mittel der Gnade gewirkter zu Stande kommt. Der Glaube in Betreff der heil. Schrift entsteht als Glied des Glaubens überhaupt und dient so der Vollendung des zu gründenden Glaubens überhaupt in der Gewißheit des Glaubens." Ebrard, christl. Dogm. I. S. 31: „Man kann nicht erst aus dem und dem beweisen, die Bibel sey inspirirt, und hinterher daraus folgern, daß man deßhalb an Alles, was in ihr steht, unter Anderm auch an Christum glauben müsse; sondern erst muß man Christum aus der Schrift als den Erlöser erkannt und liebgewonnen und die Stillung des Erlösungsbedürfnisses durch ihn erfahren haben; dann gelangt man durch den Glauben an Christum zum Glauben an sein Wort."

sich als das beides, ursprüngliche und in seiner durchaus einzigen Reinheit, Kräftigkeit, Fülle und Schönheit urbildliche, zu dem ersteren als einem abgeleiteten und in sich selbst, zum Theil eben durch seine geschichtlichen Vermittelungen, getrübten und entstellten, überdieß aber auch ohnmächtigen und kümmerlichen verhält. Dieses letztere Bewußtseyn bestärkt sich in uns dann vollends noch durch die hinzutretende Erfahrung, daß durch unsere Berührung mit jenem in der heiligen Schrift in seiner vollen Ursprünglichkeit und Urkräftigkeit strömenden eigenthümlich göttlichen Leben das neue christliche Leben in uns auf eine einzigartige Weise sich gefördert findet, gereinigt, genährt, gekräftigt und entfaltet, so daß wir in jenem ein eigenthümlich wirksames Organ desjenigen göttlichen Princips erblicken müssen, welchem wir unser eigenes neues Leben verdanken. So ist es insbesondere auch den Reformatoren ergangen, und durch diese Erfahrung sind sie zu dem unbedingten religiösen Vertrauen zur Bibel[a]) gelangt, welches das eigenthümlich evangelische und dessen Ausdruck das sogenannte formale Princip der evangelischen Kirche ist. Denn allerdings stand ihnen die Göttlichkeit der Bibel mit der ganzen damaligen Christenheit von vornherein fest, und allerdings kamen sie eben mittelst des Gebrauchs der Bibel zu *ihrem*, d. i. zu dem eigenthümlich evangelischen, Glauben an Christum; aber nicht minder ist es doch auch wahr, daß sie erst durch diesen ihren *neuen* Glauben an Christum zu dem *vollen* und *unbedingten* Vertrauen der heiligen Schrift gelangt sind, zu demjenigen mit *einem* Worte, welches wir Evangelischen allein gelten lassen als das wahre. Oder warum hätten sie denn nachmals die heilige Schrift so ganz anders gewürdigt und sich gedrungen gefühlt, ihr ein so ganz anderes Gewicht beizulegen als zuvor? Man kann also gar wohl mit *Schleiermacher*[b]) sagen: „Das Ansehen der heiligen Schrift kann nicht den Glauben an Christum begründen, vielmehr muß dieser schon voraus-

---

a) Den Ausdruck „*Glaube an die Bibel*" vermeide ich gern, aus nahe liegenden Gründen.

b) Chr. Gl. §. 128. Bd. 2. S. 352.

gesetzt werden, um der heiligen Schrift ein besonderes Ansehen einzuräumen." Nur nicht ganz in seinem Sinne; denn, was er nicht gutheißen würde[a]), ist nicht minder auch zu behaupten, daß der Glaube an Christum in seiner vollen Wahrheit nicht zu Stande kommen könne, ohne daß der an ihn Gläubige der Göttlichkeit der Bibel gewiß werde[b]).

Genug, es ist so, wie unsere alten Theologen gelehrt haben: dadurch allein werden wir des göttlichen Ursprungs und Charakters der heiligen Schrift göttlich gewiß, daß sie uns ihre Göttlichkeit selbst bezeugt durch den göttlichen Geist, der aus ihr selbst heraus in unserem Bewußtseyn mit seinem Zeugniß für ihre Göttlichkeit uns unmittelbar und unmittelbar überführend anspricht, und es wird bei der These von Nitzsch[c]) sein Verbleiben behalten: „Daß das Wort Gottes sich denen, welche überhaupt sittlich und geistig so geartet sind, daß sie es empfangen können, in dem Grade selbst beweist, in welchem sie durch dasselbe gezeugt, d. h. überhaupt auf eine höhere Lebensstufe erhoben werden, dieses ist unstreitig der letzte Grund, auf welchen sich der Protestantismus im Streite nach einer jeden Seite hin zurückzieht."

Strauß[d]) freilich weiß es anders; er sieht in unserem

---

a) S. besonders S. 354.

b) Vgl. Dieckhoff a. a. O. S. 740: „Es gibt nur ein Kriterium, das uns gewiß erkennen läßt, daß der heil. Geist in uns ist und wirkt, nur ein einziges, nämlich wenn wir erfahren, daß der Glaube an das, was uns durch die objectiv gewissen Gnadenmittel Gottes gebracht und dargeboten wird, in uns entsteht, mag dieser Glaube auch nur erst in den allerschwächsten, ärmsten Anfängen, der Glaube klein und unansehnlich wie ein Senfkorn in uns entstehen; denn wir wissen aus Erfahrung, daß dieses neue Leben des Glaubens schlechthin nicht aus unsern eigenen Mitteln in uns wirklich werden kann, so daß wir eben dann im Glauben an das Wort, der in uns entsteht, in dem, was der heil. Geist in uns wirkt, das Wirken des dem Glauben an das Wort präsent werdenden dreieinigen Gottes, das Wirken des dem Glauben an das Wort kund gewordenen heil. Geistes in freudiger Geistesgewißheit empfinden und merken."

c) Sack, Nitzsch und Lücke, über das Ansehen der heil. Schrift und ihr Verhältniß zur Glaubensregel in der protest. und in der alten Kirche, S. 66.

d) Glaubenslehre, I. S. 136.

Satze gerade „die Achillesferse des protestantischen Systems“. „Gerade hier“, schreibt er, „gleitet es unvermeidlich nach zwei Seiten hin aus und verliert unwiederbringlich seine Stellung. Einmal nach der Seite der sogenannten Fanatiker; denn ist es eine innere Offenbarung des göttlichen Geistes, woran die Schrift erst als eine göttliche erkannt wird, so ist nicht die Schrift, sondern eben jenes innere Wirken des heiligen Geistes die höchste Instanz. Der andere gefährlichere Abweg, auf welchem an diesem Punkte das protestantische System über sich hinausgeht, ist der rationalistische. Wenn das innerlich empfundene Zeugniß des Geistes mich von der Göttlichkeit der heiligen Schrift gewiß macht, so bedarf es nur geringer Reflexion, um die weitere Frage aufsteigen zu machen: Wer versichert mich denn nun, daß diese Empfindung in mir von der Einwirkung des heiligen Geistes herrührt?“ Aber das braucht uns nicht irre zu machen. Denn was den ersteren Punct angeht, so ist ja die Offenbarung des göttlichen Geistes in Betreff der Schrift eine wesentlich durch die Schrift selbst vermittelte; sie hat also diese zu ihrer nothwendigen Voraussetzung und weiß sich selbst als wesentlich durch die Schrift bedingt und von ihr abhängig. Den anderen Punct aber anlangend[a]), hat Strauß außer Acht gelassen, was freilich die Grundvoraussetzung ist, daß das christliche Leben ein specifisch neues und dem, in welchem es entstanden, mit aller Deutlichkeit als ein solches bewußt ist. Daß der Geist, der ihm von der ihm congenialen Bibel Zeugniß ablegt als von einer göttlich beschaffenen, nicht sein eigener Geist sey und nicht aus ihm selbst komme und woher er komme[b]), das weiß er so gewiß, als er überhaupt wirklich in Christo, wenn gleich zunächst noch so unvollständig, ein neuer Mensch geworden ist; und daß

---

a) Vgl. Klaiber a. a. O. S. 31.; Holtzmann a. a. O. S. 184 f.

b) Calvin a. a. O. I, 7, 2. S. 58: Quod autem rogant: unde persuadebimur a Deo fluxisse (näml. scripturam sacram), nisi ad ecclesiae decretum confugiamus? perinde est ac si quis roget: unde discimus lucem discernere a tenebris, album a nigro, suave ab amaro? Non enim obscuriorem veritatis suae sensum ultro scriptura prae se fert quam coloris sui res albae ac nigrae, saporis suaves et amarae.

er Gottes Geist sey, weiß er mit unmittelbarer Gewißheit, indem sein neues Leben eben darin besteht, daß er sich mit Gott in Gemeinschaft findet. Weder für jenes noch für dieses bedarf er einer vorangängigen Demonstration, um dessen gewiß zu seyn. Soll denn der geistig Geheilte oder wenigstens in die Heilung Eingetretene nicht eben so unmittelbar, ohne irgend welche Beweisführung, zwischen Krankheit und Gesundheit unterscheiden und seine Gesundheit fühlen, wie der körperlich Geheilte oder doch in der entschiedenen Reconvalescenz Begriffene es thut? Welche Vorstellung von der Frömmigkeit liegt doch überhaupt dem gegnerischen Raisonnement zu Grunde! Ist sie denn nicht ihrem Wesen nach unmittelbare Selbstgewißheit? Bezeugt sich denn nicht das Göttliche selbst dem Empfänglichen unmittelbar als solches, und ist nicht eben nur die auf solchem Selbstzeugniß desselben beruhende Gewißheit die volle religiöse Gewißheit? Das wirklich göttliche Leben ist als das schlechthin wahre und reelle Leben auch seiner Realität schlechthin sich bewußt.

Unser Wohlgefallen an dem bisher besprochenen Lehrsatz darf uns jedoch nicht zum voraus bestechen bei der Beurtheilung des Ganzen vom Lehrbau, dem er angehört, um so weniger, da augenscheinlich jener nicht mit diesem steht und fällt, sondern seinen Bestand so lange behält, als die Bibel sich über ihren Charakter eigenthümlicher Göttlichkeit auszuweisen vermag, auf welchem Wege er ihr auch immer zugekommen seyn möge. Denn über das genetische Verhältniß bei der Sache enthält ja das testimonium spiritus sancti internum gänzlich keine Aussage[a]). Vielmehr wollen wir die übrigen vorhin dargelegten Hauptlehr-

a) Vgl. Klaiber a. a. O. S. 48. Twesten, Dogm. I. S. 433., schreibt sehr wahr: „Endlich findet die unvorsichtige Ausdehnung des christlichen Glaubens auf so Vieles, was für ihn gleichgültig ist, darin das nöthige Correctiv. Das innere Zeugniß des heil. Geistes kann uns z. B. nicht gewiß machen, daß kein heiliger Schriftsteller in rein historischen Dingen einen Gedächtnißfehler begangen habe, daß Judas der Galiläer nach dem Theudas aufgestanden sey (Ap.-Gesch. 5, 36. 37.) u. dgl. m.; es kann nur auf dasjenige gehen, was mit dem christlichen Bewußtseyn zusammenhängt und Sache des christlichen Lebens ist.“

sätze unseres dogmatischen locus einzeln nach einander aus den für die dogmatische Kritik maßgebenden Gesichtspuncten a) einer so viel als möglich unbefangenen Prüfung unterwerfen: die Lehrsätze von der heiligen Schrift als dem Worte Gottes, von ihrer Inspiration und von ihrer Infallibilität. Gern geben wir ihnen freilich zum voraus das Zeugniß, daß sie nicht scholastische Hirngespinnste sind, sondern eine sehr solide religiöse Grundlage und eine sehr ausdrückliche religiöse Veranlassung haben. Sie gehen wirklich, wie es sich für Dogmen geziemt, von den thatsächlichen persönlichen Erfahrungen aus, welche der evangelische Christ bei dem richtigen Gebrauch der heiligen Schrift an ihr und von ihr macht, und sind der Versuch, diese Erfahrungen wissenschaftlich zu erklären. Aber je schwieriger der Natur der Sache nach ein solcher Versuch ist, desto leichter könnte er doch unseren alten Dogmatikern mißlungen seyn; und bedenken wir vollends, wie unzureichend und zum Theil irreleitend die Vorarbeiten waren, auf die sie sich stützten, und wie sie sich bei der Inangriffnahme ihres Werkes sofort auf einen unrichtigen Standpunct gestellt fanden durch die ihnen habituelle Nichtunterscheidung von heiliger Schrift und Offenbarung und ihre Vorstellung von dieser letzteren als unmittelbarer Mittheilung religiöser Lehre: so können wir uns von vornherein wenig Hoffnung machen, eine befriedigende Lösung der Aufgabe anzutreffen. Insbesondere werden wir uns bei unserer Prüfung der angegebenen Sätze die Frage nicht ernst genug stellen können, ob sie denn wirklich mit den Selbstaussagen der heiligen Schrift über sich und mit dem in ihr unzweifelhaft vorliegenden Thatbestande übereinstimmen. Die Strenge in dieser Beziehung ist die allererste und unumgänglichste Probe der wirklichen Beugung unter das Ansehen der Bibel. Ist diese mir wirklich unbedingte Auctorität, so muß es mir ja vor allem Anderem darauf ankommen, mich dessen unzweifelhaft zu vergewissern, wofür sie selbst sich gibt und was sie selbst seyn, namentlich auch uns seyn will und was nicht. Wofern ich etwa schon eine

a) S. diese Zeitschr., Jahrg. 1855. Hft. 4. S. 800—814.

bestimmte Vorstellung von ihr hege, z. B. die kirchlich-dogmatische, so muß es mein dringendstes Anliegen seyn, zu untersuchen, ob ich diese wirklich in ihrer eigenen Vorstellung von sich und in dem thatsächlichen Sachverhalt, den sie darbietet, wiederfinde. Denn was für eine widersinnige Ehrfurcht vor ihr wäre das doch, wenn ich, vermeintlich um sie zu ehren, aus ihr etwas Anderes machte als das, wofür sie selbst sich gibt, und ihr eine Auctorität beilegte, die für sich in Anspruch zu nehmen, ihr selbst nicht in den Sinn kommt! Wer sich aufrichtig unter die Bibel beugt, nimmt sie dankbar aus Gottes Hand so hin, wie sie thatsächlich ist, und macht sich nicht in seiner eitlen Einbildung das aus ihr, was sie seiner Meinung nach seyn muß, um seinem Bedürfniß zu entsprechen a). Wem die wirkliche Bibel nicht heilig und göttlich genug ist, der möge sich wenigstens eingestehen, daß er sich in seinem Urtheil über das Heilige und Göttliche nicht durch sie bestimmen läßt. Das eigensinnige Bestehen auf einer vorgefaßten Vorstellung von ihr ihrem Selbstzeugniß entgegen, was anders wäre es, als principieller Ungehorsam gegen sie? Angeblich freilich zu ihrer desto größeren Verherrlichung; in Wahrheit aber kann es nur ihre factische Herabsetzung zur Folge haben, wenn man sie zu etwas Anderem macht, als sie wirklich ist, so hochtrabend es auch laute. Denn

---

a) Tholuck, die Inspirationslehre — in der deutsch. Zeitschr. f. christl. Wissensch. 1850. S. 330: „Hüten wir uns, nach unserm eigenen Gutdünken der göttlichen Weisheit vorzuschreiben, auf welchem Wege sie die Menschheit am besten und sichersten zu ihrem Ziele führen könne! Man erwäge, wie die älteren Apologeten jener Inspirationslehre und auch noch der jüngste dieselbe erweisen. Wie sie überall den Spruch: „Alle Schrift ist von Gott eingegeben“, voranstellen, hat es zwar den Anschein, als ruhte ihre Lehre lediglich auf dem Zeugnisse der Schrift über sich selbst; aber in Wahrheit ruht die Beweisführung überall nur auf dem, was sie als Forderung des religiösen Bedürfnisses betrachten. Werden wir uns nur bewußt, ob nicht von diesem Bedürfnisse aus wir auch die Schrift ganz anders eingerichtet wünschen, als sie ist. — — Schreiben wir nicht von vornherein den Weg vor, wie unsere religiösen Bedürfnisse befriedigt werden sollen, sondern versuchen wir vielmehr demüthig, die Weisheit Gottes in dem zu erkennen, was uns von ihr gegeben ist.“ Vgl. das. die weitere Ausführung.

es hat keine Noth, durch unsere Ausschmückung der Vorstellung von der wirklichen Bibel können wir die reine erhabene Schönheit dieser nur verzerren vor unserem Auge und die Heilsamkeit ihres Eindrucks auf uns nur schwächen, um so gewisser, je göttlicher sie in Wahrheit ist; wohl aber ist nichts geeigneter, Vorurtheile wider sie zu bestärken und zu erzeugen, als wenn wir ihr Prädicate und Aufgaben beimessen, die ihr fremd sind und für die sie nicht eingerichtet ist, so daß auch von ihr gilt, was von allem Großen und Hohen, daß es von seinen Feinden nichts ernstlich zu besorgen hat, sondern nur von seinen Freunden. Bei so klarer Sachlage muß es wohl befremden, wenn man sieht, wie gerade diejenigen, welche, auf den kirchlichen Lehrbestimmungen fußend, das unbedingte und ausschließende Ansehen der heiligen Schrift als des inspirirten und irrthumslosen Wortes Gottes geltend machen und jede Kritik der Schriftlehre als Unglauben zurückweisen, die oben erwähnte Frage so sehr bei Seite zu setzen pflegen und gar kein Bedürfniß zu empfinden scheinen, sich von der Bibel selbst darüber belehren zu lassen, wie sie von ihnen angesehen seyn wolle, vielmehr mehr oder minder es als selbstverständlich voraussetzen[a]), daß sie die Ansicht von ihr, welche sie aus ihrer Dogmatik zu ihr hinzubringen, unbedingt theile[b]). Bibelgläubigkeit vermag ich darin nicht zu erkennen.

Indem wir uns nun zunächst zur Beurtheilung des Lehrsatzes von der heiligen Schrift als dem Worte Gottes wenden, wiederholen wir vor Allem, was wir schon früher ausdrücklich anerkannt haben, daß jene Begriffsbestimmung der überaus treue und zutreffende Ausdruck des Grundgedankens der älteren protestantischen Theologie von der Bibel ist. Eben damals haben wir aber auch bereits beobachtet, daß eine unrichtige Vorstellung

---

a) Quaestio — schreibt Wolleb — an scripturae sacrae sint Dei verbum, homine christiano est indigna. S. Schweizer, reform. Glaubenslehre, I. S. 216.

b) Unser neuester kirchlicher Dogmatiker, Philippi (I. S. 160—162.), behandelt die eigene Lehre der Schrift von ihrer Inspiration lediglich in einer Anmerkung.

von der göttlichen Offenbarung die Unterlage desselben bildet, und so bringen wir unvermeidlich schon ein Vorurtheil wider die Haltbarkeit unseres Satzes zu seiner Prüfung mit.

Der Blick in die Bibel selbst kann uns nur in demselben bestärken, so geläufig ihr auch der Terminus „Wort Gottes" ist. Es fällt unmittelbar ins Auge, daß in ihr der Begriff des Wortes Gottes, wenn auch allerdings eine hervorstechende, doch nicht diejenige Bedeutung hat, welche unsere kirchliche Theologie ihm beilegt. Sie ist in dieser vielleicht keine größere, als in jener, aber sie ist eine andere. Schon im alten Testament tritt der Gedanke des Wortes Gottes, weil der seines Redens, auf eine für dasselbe in seinem Unterschied von den heidnischen Religionen bezeichnende Weise in den Vordergrund des religiösen Vorstellungskreises. Einfach als Folge seines Begriffs von Gott. Gott ist hier der persönliche und in seiner Persönlichkeit schlechthin vernünftige und freie, alle seine Wirksamkeiten nach außen hin sind daher Gedanken- und Willensäußerungen, d. h. sie sind ein Sprechen. Und so stellt nun das alte Testament die gesammte Wirksamkeit Gottes ad extra, die schöpferische (1 Mos. 1, 3.; Ps. 33, 6. 9., vgl. Hebr. 11, 3.) wie die offenbarende, und diese letztere sowohl als lehrende wie als gebietende, als ein Sprechen und ihr Product als das Wort (דָּבָר, ῥῆμα, λόγος) Gottes vor. Diese Vorstellung lag um so näher, da ja der eigentliche Mittelpunct aller Offenbarungen Gottes an Israel in seiner Gesetzgebung bestand, in den „Worten" (דְּבָרִים), die Gott auf dem Sinai durch Moses zu seinem Volk geredet hatte (2 Mos. 20, 1.). So bedeutet denn im alten Testament das „Wort Gottes" nicht bloß die eigentlichen Worte Gottes selbst, welche er zu seinen Propheten oder zu wem sonst immer ausdrücklich geredet hat (vgl. z. B. 1 Sam. 3, 7. 21.), sondern auch bald die göttlich geoffenbarte Lehre überhaupt, im weitesten Sinne des Worts (5 Mos. 18, 19.; Ps. 119, 104. 105. u. a.; Jesaj. 2, 3.; Jerem. 1, 9. 23, 29. u. s. w.), bald, je nach der Verschiedenheit des Inhalts der göttlichen Offenbarungsmittheilung, sowohl göttlich geoffenbartes Gebot (5 Mos. 6, 6.; 1 Sam. 15, 23.; 2 Sam. 12, 9.; Ps. 33, 4.

147, 19.; Jesaj. 66, 2.), als auch göttlich geoffenbarte Verheißung, beziehungsweise Drohung (1 Sam. 3, 19.; 2 Kön. 10, 10.; Ps. 119, 25.; Jesaj. 40, 8. 55, 11.). Und zwar bezeichnet der Ausdruck diese göttliche Offenbarungsmittheilung in der Regel zugleich als eine nach Gottes Willen uns verkündigte. In diesem Zusammenhange hat es nichts Auffallendes, wenn wir mit dem Terminus „Wort Gottes" häufig den anderen „Zeugniß (עֵדָה, עֵדוּת) Gottes", parallel gesetzt finden, einen Ausdruck, der wohl von allen alttestamentlichen am bestimmtesten unserem Begriff einer Offenbarung Gottes entspricht. S. besonders Ps. 119, 2. 14. 22. 24. 31. 36. 46. 79. 88. 95. 99. 125. 129. 138. 144. 146. 152. 157. 167. 168. 172. Die Gesetzestafeln selbst heißen הָעֵדוּת, 2 Mos. 16, 34. 25, 21., und daher wird die sie enthaltende Bundeslade אֲרוֹן הָעֵדוּת genannt, 2 Mos. 25, 22., und das Gesetz selbst הָעֵדוּת, 5 Mos. 4, 45.; Ps. 19, 8.; 25, 10. 78, 56. 99, 7., Jesaj. 8, 20., Nehem. 9, 34. In einem weiteren Sinne aber, nämlich als die Stätte, wo Gott sich seinem Volke offenbaren will (s. 2 Mos. 25, 22. 29, 42 f.; 4 Mos. 17, 19.), heißt die Stiftshütte מִשְׁכַּן הָעֵדוּת, 2 Mos. 38, 21., 4 Mos. 1, 50. 53. 10, 11., und אֹהֶל הָעֵדוּת, 4 Mos. 9, 15. 17, 22. 23. 18, 2., 2 Chron. 24, 6.[a]) Indeß die Kunde von der göttlichen Offenbarung wurde, und zwar nach göttlicher Anordnung selbst, in Schrift gefaßt, damit das alttestamentliche Volk daran ein bleibendes Zeugniß von jener besitzen möge. In demselben Verhältniß nun, in welchem dieses geschah und man anfing, die angesammelten Urkunden über die göttliche Offenbarung als heilige Religionsschriften zu betrachten, begann man allerdings schon vor dem Abschluß der alttestamentlichen Zeit, jene *Bücher* selbst als das Wort Gottes anzusehen. Für die späteren Israeliten waren es eben diese Schriftwerke, wodurch sie in concreto der Rede Gottes, welche in seiner Offenbarung an sein Volk ergangen war, inne und theilhaftig wurden; *für sie* waren sie das Wort des Herrn, und zwischen beiden die Unterscheidung, welche sie an und für sich gewiß nicht in Abrede gestellt haben würden,

---

a) Vgl. *Knobel* zu 2 Mos. S. 266.

ausdrücklich zu vollziehen, hatten sie keine Veranlassung und kein Interesse. Im 119. Psalm liegt uns dieser Stand der Sache sehr anschaulich vor. Das hier so begeistert gepriesene Wort Gottes ist dem Verfasser ohne Zweifel das Gesetzbuch sammt dem, was sonst zu seiner Zeit bereits, um kurz zu reden, für kanonisch gegolten haben mag; aber freilich dabei, daß die Kunde von den Dingen, welche er aus den heiligen Büchern geschöpft hat, gerade in Schriften verfaßt ist, verweilt seine Reflexion nicht weiter. Als vollends die Prophetie in Israel verstummt war, und als Gott nicht mehr von Neuem redete zu seinem Volk und mithin gar nicht mehr anders zu ihm redete, als durch den Mund jener heiligen Urkunden, da konnte es kaum anders seyn, als daß man in diesen direct das Wort Gottes selbst sah und beide identificirte. Diese Ansichtsweise theilten selbstverständlich auch die ersten an Christum Gläubigen, und sie ging folglich sofort mit in das Christenthum hinüber. Auch den Aposteln ist das Wort der alttestamentlichen Schrift λόγος τοῦ θεοῦ. Und zwar denken sie es als dieses in einem sehr prägnanten Sinne. Denn es ist ihnen als Gottes Wort kein bloßes Wort, sondern zugleich eine lebendig wirksame göttliche Kraft. S. 1 Petr. 1, 23. a), Hebr. 4, 12. b), 1 Thess. 2, 13. Sie denken nämlich die göttlichen Worte als Lebensäußerungen Gottes, und folglich als solche, in denen und durch welche seine Lebenskraft sich bethätigt. Aber sie blieben auch bei diesem alttestamentlichen Worte Gottes nicht stehen, und sie konnten es gar nicht. War ihnen ja doch das alttestamentliche Wort Wort Gottes nicht deßhalb, weil es geschrieben war, sondern deßhalb, weil es die Ueberlieferung war von dem, was Gott durch Offenbarung den Menschen kund gethan hatte. Jede göttlich geoffenbarte Kunde überhaupt war ihnen Wort Gottes: τὰ λόγια τοῦ θεοῦ (Hebr. 5, 12.), und sofern sie verkündigt wurde, ῥῆμα θεοῦ (Röm. 10, 17.) c). Ganz unter dieselbe Kategorie fiel ja aber auch die im neuen

---

a) Vgl. Weiß, petr. Lehrbegr. S. 183—188.
b) Vgl. Riehm, Lehrbegriff des Hebräerbriefes, I. S. 62—67.
c) Vgl. auch das καλὸν θεοῦ ῥῆμα, Hebr. 6, 5.

Testament göttlich geoffenbarte Kunde, ja in der allereminentesten Weise, da die Offenbarung in Christo die abschließende Vollendung der gesammten göttlichen Offenbarung überhaupt ist. Also vor Allem freilich das, was der Sohn selbst vom Vater vernommen und in seiner Vollmacht in die Welt hinein geredet hatte (Joh. 8, 26.), dann aber auch das, was als dieses Christus Botschafter die Apostel von ihm und dem in ihm und durch ihn kund gewordenen Heilsrathschluß Gottes der Welt predigten, also die evangelische, die christliche Verkündigung. Hatte doch der Erlöser selbst die geoffenbarte Kunde von Gott, Joh. 5, 38. und insbesondere die Offenbarungsbotschaft, die er uns vom Vater gebracht, ausdrücklich als den *λόγος θεοῦ* bezeichnet, Joh. 17, 14. 17. Wie hätten denn da seine Jünger anstehen sollen, ihre Verkündigung, in der sie ihm jene Botschaft vom Himmel nacherzählten, überhaupt ihre evangelische Predigt auf die gleiche Weise anzusehen? Wußten sie doch überdieß, daß sie das Evangelium *πνεύματι ἁγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ᾽ οὐρανοῦ* verkündigten (1 Petr. 1, 12.), und betrachteten sie doch ihre evangelische Predigt als eine in Gottes und Christi Namen und Auftrag zu den Menschen gesprochene (2 Kor. 5, 20., vgl. auch Ephes. 6, 20.), so daß sie dieselbe als *τοῦ θεοῦ λόγον* auf- und angenommen haben wollen (*οὐ λόγον ἀνθρώπων, ἀλλά, καθώς ἐστιν ἀληθῶς, λόγον θεοῦ*, 1 Thess. 2, 13.) und gewiß sind, daß Christus in ihnen spricht (2 Kor. 13, 3.). Demgemäß finden wir nun auch, daß einerseits Petrus die eigene Verkündigung Christi an Israel einen diesem von Gott gesandten *λόγος* nennt (Apg. 10, 36: *τὸν λόγον, ὃν ἀπέστειλε τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*), andererseits aber die evangelische, die christliche Verkündigung, das *εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ* (1 Petr. 4, 17.) oder der *λόγος τοῦ εὐαγγελίου* (Apg. 15, 7.), bei unseren neutestamentlichen Schriftstellern, wie schlechtweg *ὁ λόγος* (Luk. 1, 2.; 1 Petr. 2, 8.) oder *ὁ λόγος τοῦ κυρίου* (Apg. 4, 29.), so auch ohne Weiteres *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* heißt (Apg. 4, 31. 6, 7. 12, 24.; Hebr. 13, 7.; Off. 1, 2. 9.). Ja 1 Petr. 1, 25. vgl. V. 22—24 [a]),

---

a) S. Weiß a. a. O. S. 182 ff.

sehen wir die evangelische Verkündigung als den λόγος ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος ausdrücklich in eine Kategorie gestellt mit dem alttestamentlichen ῥῆμα θεοῦ, wie denn auch Eph. 6, 17. in dem ῥῆμα θεοῦ beides zusammengefaßt zu seyn scheint, das geschriebene Wort des alten Testaments und das in lebendigem Gedächtniß behaltene Wort Christi [a]). Eine heilige Schrift neuen Testaments finden wir freilich in der apostolischen Zeit noch nirgends Wort Gottes genannt, weil es nämlich in ihr eine solche eben noch gar nicht gab; wohl aber war es durch die eben nachgewiesene apostolische Vorstellung von dem Wort Gottes schon bestimmt eingeleitet, daß, sobald die apostolische Verkündigung als die Kunde von der in Christo geschehenen Offenbarung Gottes, die Rede von den μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ (Apg. 2, 11.), in schriftlichen Aufzeichnungen urkundlich wurde und aus diesen allmählich eine heilige Schrift neuen Testaments entstand, nun auch diese als Wort Gottes angesehen werden mußte, wie es ja auch geschichtlich vorliegt. Und das ist dann sichtlich im Sinne der Apostel, ja des Herrn selbst geschehen. Denn warum doch sollte das, was als lebendige Rede Wort Gottes war, dieses Charakters dadurch verlustig gehen können, daß man es, wenn anders richtig, in Schrift faßte?

Es ist also freilich eine ganz schriftgemäße Thesis, daß die Bibel „Gottes Wort“ sey, allein eben auch nur unter der Voraussetzung und Bedingung, daß mit diesem Ausdruck derselbe Gedanke verbunden werde, den die Schrift mit ihm verknüpft. Daran aber fehlt es augenscheinlich bei unserer älteren Theologie. Denn die von Gott durch Offenbarung uns mitgetheilte Kunde und die Verkündigung derselben im Namen Gottes [b]) — und dieß ist der Bibel das „Wort Gottes“ — ist etwas gar viel Anderes als das, was unsere Dogmatiker unter diesem verstehen, nämlich ein wunderbarerweise von Gott dem heiligen Geiste

---

a) Dieses letztere allein ist wohl der λόγος τοῦ Χριστοῦ Kol. 3, 16.; denn Χριστοῦ ist an dieser Stelle zu lesen, nicht θεοῦ.

b) Dieß ist auch der Begriff des „Wortes Gottes“, den, zwischen ihm und der Bibel, bei aller nothwendigen Correlation zwischen beiden, unterscheidend, Holtzmann a. a. O. S. 203—211. 212. aufstellt.

für die Menschen buchstäblich dictirtes Wort*). Den Terminus in jenem schriftmäßigen Sinne genommen, wird der fromme evangelische Christ in ihm eine ungemein treffende Bezeichnung seiner Bibel finden, denn gerade diesen bestimmten Eindruck empfängt er selbst von ihr, daß in ihr Gott selbst zu ihm redet; prädicirt er ihn dagegen in seinem dogmatischen Verstande von ihr, so wird er sofort der Widersprüche inne werden müssen, in die er sich dadurch mit dem in ihr offen vorliegenden Thatbestande verwickelt.

Unsere evangelische Theologie hat davon selbst laut genug Zeugniß abgelegt. Denn an der heiligen Schrift wurde ihr bald gar Vieles bemerklich, was zu dem Worte Gottes in dem dogmatisch festgestellten Sinne eben nicht passen wollte, und so sah sie sich zum Einlenken genöthigt. Aber statt, wie es sich gebührt hätte, ihren Begriff des Wortes Gottes zu revidiren und zu reformiren, gab sie immer mehr von der heiligen Schrift als nicht zu jenem gehörig auf. Man entschloß sich zu einer Unterscheidung zwischen dem Worte Gottes und der heiligen Schrift, und zwar nicht in der älteren ganz unverfänglichen Weise, der zufolge sie sich wie Inhalt und Form zu einander verhalten, aber wie der Inhalt zu seiner schlechthin adäquaten Form. Nein, man unterschied vielmehr in dem Inhalt der Schrift selbst zwischen zwei verschiedenen Arten von Elementen, von denen nur die eine das Wort Gottes seyn sollte, mit Ausschluß der andern. Die wahre Sachlage wurde noch einigermaßen verdeckt, wenn Buddeus in der heiligen Schrift, d. h. in ihrem Inhalt, ein obiectum primarium, nämlich omnia ea, quae scitu credituque ad salutem sunt necessaria, und ein obiectum secundarium, nämlich reliqua omnia, in quorum commemoratione scriptura sacra versatur, d. h. den weiteren Inhalt der Bibel, der zur Erläuterung und Bestätigung des zur Seligkeit nothwendig zu wissenden und zu glaubenden dient, unter-

*) Nach Dieckhoff, a. a. O. S. 769., ist die heilige Schrift „das objectiv gewisse Wort Gottes, in welchem Gott seine Gnadenoffenbarung sichere Gestalt zur Mittheilung, zum Kundwerden für den Glauben hat gewinnen lassen“.

schied und nur jenes als das eigentliche verbum Dei ansah[a]). Später, besonders seit Töllner, wich diese ziemlich unbequeme Formel der offneren Lehrweise: zwischen dem Worte Gottes und der heiligen Schrift sey so zu unterscheiden, daß unter dem ersteren ausschließend der religiöse Inhalt, die religiöse Lehre der letzteren zu verstehen sey, und die heilige Schrift sey demgemäß nicht das Wort Gottes, sondern enthalte dasselbe. Diese Wendung war nun freilich nicht etwa eine bloße Modification des altkirchlichen Begriffs vom Worte Gottes, sondern die völlige Umstürzung desselben; denn durch die zuletzt angeführte Formel wird, wie Gaupp[b]) sehr wahr bemerkt, die Bibel jedem guten menschlichen Buche gleichgestellt, so daß zwischen beiden nur ein an sich unerheblicher quantitativer Unterschied übrig bleibt. Ohnehin ist die Unterscheidung, auf welche diese Formel es absieht, eine völlig schwankende, da sich darüber gar keine feste und nicht willkürliche Grenzbestimmung treffen läßt, wie weit in der heiligen Schrift der religiöse Inhalt und folglich das Wort Gottes reiche. Schenkel[c]) sucht dadurch zu helfen, daß er beide Formeln zugleich und gleich sehr in Geltung setzt und sie so gegenseitig durch einander in Schranken hält: die Formel, daß die heilige Schrift das Wort Gottes sey, und die andere, daß das Wort Gottes in der Schrift enthalten sey. Seine Meinung ist dabei (was überhaupt die einzig mögliche nichtrationalistische Meinung bei der Unterscheidung von Wort Gottes und Menschenwort in dem Inhalt der Bibel selbst seyn kann), daß einfach mittelst unbestochener Auslegung der heiligen Schrift in ihrem Inhalt dasjenige, was zur Kunde von der göttlichen Offenbarung selbst gehört, von demjenigen ausgesondert werden soll, was sich in der Bibel dieser Kunde nur vermöge der besonderen Umstände ihrer schrift-

a) Verwandt ist die Unterscheidung, welche Nitzsch (akad. Vorträge über die christl. Glaubenslehre, S. 57 f.) macht zwischen dem unmittelbar so zu nennenden Wort Gottes und demjenigen, was zur Einfassung und Ueberlieferung desselben dient.

b) Prakt. Theol. II, 1. S. 17.

c) Christl. Dogmat. I. S. 346—352.

lichen Beurkundung beigesellt haben möchte, — jedoch, wohl zu merken, eben nur mittelst wirklicher Auslegung der heiligen Schrift und mithin ihrer eigenen Meinung und Absicht gemäß[a]). Der Natur der Sache nach könnte dieß dann nicht ohne eine Zusammenhaltung und gegenseitige Beziehung der einzelnen Theile der heiligen Schrift mit und auf einander und also auch nicht ohne eine Kritik der Schrift durch sich selbst, d. h. ihrer einzelnen Elemente durch das Schriftganze, geschehen, — eine Operation, die ja freilich zu den unerläßlichsten Geschäften der evangelischen Theologie gehört. Allein versteht man unsere Unterscheidung so, dann bezeichnet doch der Terminus „Wort Gottes" die mit ihm gemeinte Sache nicht richtig und deutlich genug; denn man denkt bei ihm dem Sprachgebrauch gemäß eben nicht an einen Gedankeninhalt als solchen, sondern immer an einen in eine bestimmte sprachliche Form gebrachten Gedankeninhalt, — die Meinung derer, welche die fragliche Unterscheidung machen, geht aber doch gewiß nicht dahin, daß die verlangte Aussonderung durch wörtliche Aushebung und Aufreihung einzelner und vereinzelter Schriftcitate vollzogen werden soll. Also auch auf diesem Wege kommen wir nicht durch mit der Unterscheidung zwischen dem Worte Gottes und der heiligen Schrift, und wir werden sie demnach wohl aufgeben müssen. Dazu räth überdieß noch ein doppelter Mißstand, der sich an sie knüpft. Einmal nämlich veranlaßt sie nur zu leicht die Vorstellung, daß das eigenthümlich Göttliche der Bibel ganz überwiegend in ihrem Inhalt und nicht in ihrer Form seinen Ort habe, ja sie geht wohl selbst wirklich von dieser Vorstellung aus. Und doch ist dieß ein arges Mißverständniß, wie jeder rechte

---

a) Schenkel a. a. O. I. S. 351: „Die Schrift kann als Wort Gottes nur unter der Bedingung betrachtet und behandelt werden, daß sie mit dem Schlüssel eines erleuchteten Gewissens ausgelegt, daß auf diesem Wege das Menschliche in ihr von dem Göttlichen unterschieden, und der Kern des Heils in der weltgeschichtlichen Schale ausgemittelt wird. Man kann daher auch sagen: die vom Standpunct des Gewissens richtig ausgelegte Schrift ist das Wort Gottes." S. 373: „Das Wort Gottes sind die biblischen Bücher insofern, als sie die ursprüngliche Kunde der göttlichen Heilswahrheiten wirklich enthalten."

Bibelleser aus der eigenen Erfahrung weiß, daß, was bei seinem Verkehr mit der heiligen Schrift auf ihn einen so überwältigenden Eindruck macht, zu allermeist gerade dieses ist, daß in ihr und nirgends sonst die christlichen religiösen Wahrheiten, die ihm längst bekannt sind, in einer solchen ursprünglich naturwahren, lebensfrisch athmenden, durchsichtig reinen und majestätisch gebietenden Erscheinungsform an ihn herantreten, daß er sich von ihrer Realität unmittelbar überführt findet und sich an sie ergeben muß. Fürs Andere aber entspringt auch unsere Unterscheidung aus der alten schiefen Anschauungsweise von der Offenbarung, als bestehe sie in der unmittelbaren Mittheilung formulirter religiöser Lehre. Unklar liegt ihr allerdings eine sehr richtige und wichtige Einsicht zum Grunde, nämlich die Unterscheidung zwischen der Offenbarung und der heiligen Schrift; aber eben weil bei der ersteren immer sofort an unmittelbare Kundgebung fertiger Lehrsätze gedacht wird, kann in ihr jene richtige Einsicht nicht zu sich selbst kommen. Sobald dieß gelänge, würde sie die sie gefangen haltende Hülle selbst zuerst zerbrechen.

Zeigt sich nun so die kirchlich-dogmatische Vorstellung von der heiligen Schrift als dem Worte Gottes als in sich selbst unhaltbar, so beruht sie auch auf einer Vorstellung von der Inspiration der Bibel, die gleichfalls nicht Bestand hält. Dazu kommt endlich noch, daß sie aufs engste mit der ebenfalls irrigen und verwirrenden Grundvoraussetzung unserer älteren Theologie zusammenhängt, daß die göttliche Offenbarung in der unmittelbaren Mittheilung einer formulirten religiösen Lehre bestehe.

Der kirchlich-dogmatische Begriff des Wortes Gottes wird also überhaupt aufgegeben werden müssen, und folgeweise natürlich auch seine Prädicirung von der Bibel. Was aber soll an seine Stelle gesetzt werden? Es scheint zweifellos: der biblische Begriff des Wortes Gottes. Und dennoch möchten wir davon abrathen. Dieser biblische Begriff ist eben noch kein wirklich fertiger und darum völlig klarer und deutlicher, weßhalb es allezeit unmöglich bleiben wird, sowohl zu leugnen, daß er unserer heiligen Schrift überhaupt beizulegen sey, als ihn derselben ausschließend und schlechthin beizulegen; sondern man wird denselben

immer nur relativ von ihr aussagen können und nie genau feststellen können, in welchem bestimmten Maße ihr und vollends einer bestimmten einzelnen Bibelstelle die Eigenschaft zukomme, Wort Gottes im biblischen Verstande zu seyn. Dessenungeachtet soll uns aber der Gehalt jenes biblischen Begriffs nicht etwa verloren gehen. Wir sind ja im Besitz eines anderen Begriffs, in dem derselbe sich entpuppt und zu völliger Klarheit und Deutlichkeit erschlossen hat, des Begriffs der göttlichen Offenbarung. Dieser Begriff geht der Schrift selbst noch ab (und noch mehr bekanntlich der altprotestantischen Theologie), so reichlich sie übrigens das Material besitzt, aus dem er zu bilden war, der Gedanke des Sichoffenbarens Gottes, und auf ihn strebt sie hin, aber ohne ihn schon wirklich zu erreichen, mit ihrer Vorstellung von dem Worte Gottes. Diese vertritt ihr den Gedanken der Offenbarung. Jetzt, nachdem der reine Gedanke gewonnen ist, bedürfen wir jener dunklen Vorstellung nicht mehr als eines Surrogats desselben, und es muß Verwirrung anrichten, wenn wir fort und fort beide Begriffe, den des Wortes Gottes und den der Offenbarung, neben einander herführen, gleich als dächten wir bei ihnen etwas Verschiedenes, was doch nur in der Weise der Fall ist, wie freilich der unklare Gedanke sich von dem klaren unterscheidet, aber auch durch diesen ipso facto seines Amts entsetzt ist. Substituiren wir nun aber dem Worte Gottes die Offenbarung, so ist das Verhältniß der Bibel zu dem Begriffe, um den es sich hier überall handelt, sofort liquid. So unklar das Verhältniß der Bibel zum Worte Gottes ist, so klar ist ihr Verhältniß zur Offenbarung: sie ist die Urkunde über dieselbe. Sie steht also freilich in einem sehr wesentlichen Verhältniß zur Offenbarung, aber diese selbst ist sie nicht. Und daraus erhellt es dann vollends, wie der Satz, daß die heilige Schrift das Wort Gottes im biblischen Sinne sey, durchaus auf eine falsche Spur leiten würde. Das Interesse der heutigen Theologie geht entschieden dahin, aus der traditionellen Vereinerleiung von Offenbarung und Bibel gründlich herauszukommen; dann aber hat sie sich vor Allem vor der Vorstellung von der Bibel als dem Worte Gottes, in welche

Sinne auch immer, zu hüten. Es wäre gewiß sehr heilsam, wenn man sich entschließen könnte, auf das Reden von dem Worte Gottes ganz zu verzichten. Gefährdet würde dabei nichts. Denn unserer Ehrfurcht vor der Bibel geschähe ja doch gewiß kein Abbruch, wenn wir uns daran genügen ließen, sie die heilige Schrift zu nennen, und an unserem evangelisch-kirchlichen Lehrbegriff würde auch nichts dadurch verrückt werden, eine so große Rolle auch das verbum Dei in ihm spielt; vielmehr würde dieses, indem es sich in die beiden reinlich auseinander gehaltenen Begriffe revelatio und scriptura sacra, die in ihm unklar durcheinander gemischt sind, auflöste, sich nur zu wirklicher begrifflicher Klarheit erhoben finden.

Freilich bestände in Ansehung unseres Terminus noch kein fester theologischer Sprachgebrauch, so würde es sehr nahe liegen, die Bibel das Wort Gottes zu nennen. Es gibt nämlich einen wissenschaftlichen Begriff, für den „Wort Gottes" der passendste Name ist, und diesen Begriff finden wir gerade in der Bibel auf eine einzigartige Weise realisirt. Jener Begriff ergibt sich innerhalb der Construction der Ethik [a]), näher innerhalb der Begriffssphäre des universell bestimmten, d. h. des denkenden Erkennens als religiösen. Das Product dieses letzteren ist nämlich das religiöse universelle Erkenntniß, der religiöse Begriff, das religiöse Wissen. Wie nun überhaupt jedes universelle oder denkende Erkennen mit innerer Nothwendigkeit von einem universell bestimmten Imaginiren, d. h. von einem Vorstellen, unmittelbar begleitet wird, und folglich überhaupt jedes Wissen unmittelbar eine Vorstellung an sich hat und so ein inneres Wort ist, das dann auch äußerlich verlautbaren kann: so gilt das Gleiche natürlich auch von dem religiösen universellen oder denkenden Erkennen und seinem Product, dem religiösen Wissen. Suchen wir aber für diesen Gedanken des religiösen universellen Wissens, also des religiösen universellen Erkenntnisses in seiner (innerlich nothwendigen) Einheit mit der es unmittelbar abspiegelnden Vorstellung, einen bezeichnenden Namen, so bietet sich zu aller-

a) S. meine theol. Ethik, §. 242.

nächst der „Wort Gottes“ an. Im Systeme der Ethik ist demnach das Wort Gottes das ins Wort gefaßte universelle, d. h. in allen religiös Erkennenden identische, weil objectiv adäquate, und folglich gemeingültige religiöse Erkenntniß. Hierbei kommt überdieß noch dieses Weitere in Betracht. Da, je weiter die sittliche Entwickelung des menschlichen Einzelwesens in normaler Weise fortschreitet, desto vollständiger in ihm die Universalität (universelle Humanität) und die Individualität in einander eingehen, — jedoch, wohl zu merken, in reinlichster Sonderung, — und folglich auch die Producte der universellen und der individuellen Form auf beiden Seiten der sittlichen Function, d. h. bei beiden, dem erkennenden und dem bildenden Handeln, also, was das erstere (das uns hier allein angeht) betrifft, das Wissen (der Begriff) sammt der es begleitenden Vorstellung auf der einen Seite und die Ahnung sammt der von ihr reflectirten (Phantasie-) Anschauung auf der andern a): so gehört es zur Vollkommenheit des Wortes Gottes im eben angegebenen Sinne, daß es in Einheit stehe mit der religiösen Ahnung und Anschauung durch gegenseitiges Ineinandersehn, also daß es in seiner verstandesmäßigen reinen Objectivität gleichwohl innigst bewegt und beseelt sey von dem Pulsschlage des subjectiven Gefühls seines Urhebers, wodurch es dann eben den Charakter erhält, Ausdruck wirklich der religiösen Idee zu seyn, zugleich aber auch eine durchaus eigenthümliche Gemeinfaßlichkeit, nämlich eine schlechthin naive, ungesuchte. Vergegenwärtigen wir uns nun hiernach das Bild des vollkommenen Wortes Gottes, so steht freilich fest, daß dieses in seiner absoluten Vollendung nicht früher gefunden werden kann, als mit der Vollendung der gesammten menschlichen Entwickelung selbst, also erst in ferner Zukunft; allein zugleich müssen wir doch auch wahrnehmen, daß eine ganz einzigartige Annäherung an seine volle Verwirklichung in der heiligen Schrift vorliegt. Der Darstellung der religiösen Wahrheit in ihr eignet eine sonst überall unerreichte Universalität oder Objectivität. Sie ist in einer Art wie kein anderes bisher

a) S. ebendas. §. 231.

gefundenes das eigenthümlich rechte — beides, reine und volle — und eben deßhalb auch allgemein unmittelbar anklingende Wort für das christlich-fromme Bewußtseyn, das ist aber zugleich für das fromme Bewußtseyn überhaupt, der eigentlich classische und kanonische Ausdruck der religiösen Wahrheit. Und insbesondere wird gerade an ihr jenes lebensvolle und lebensfrische gegenseitige Sichdurchdringen und von einander Gesättigtseyn des universellen und des individuellen religiösen Erkenntnisses, des religiösen Verstandes und des religiösen Gefühls, der religiösen Prosa und der religiösen Poesie, dieses Walten der mit dem Schmelz ewiger Jugend angehauchten religiösen Idee in frappantester Weise anschaulich, so daß man den, der diese ganze Sache nicht verstände, eben gerade zur Bibel hinzuführen hätte, um sie ihm deutlich zu machen und ihn ihren Zauber empfinden zu lassen. Vor Allem zu den eigenen Worten des Erlösers (man denke z. B. an die Bergpredigt), die das Maximum desjenigen bilden, wovon wir hier sprechen, — aber keineswegs seine Rede allein, sondern überhaupt seine gesammte Erscheinung. Und ist es denn nicht gerade diese eigenthümliche Art an der Bibel, worauf die bewunderungswürdige Allgemeinfaßlichkeit derselben beruht, von der die sich gleichbleibende Erfahrung so vieler Jahrhunderte Zeugniß ablegt? a) Gewiß hat also, das Wort Gottes in dem eben erörterten Sinne genommen, die heilige Schrift den gerechtesten Anspruch auf die Geltung als das Wort Gottes κατ'

---

a) Vgl. die Bemerkungen von Braniß, Gesch. der Philosophie seit Kant, I. S. 362: „Wie nun die neutestamentlichen Schriften den Ausdruck unmittelbarster Selbstbethätigung des christlichen Geistes im beginnenden Leben der Kirche enthalten, so sind sie auch ein sprechendes Zeugniß von der Macht, mit welcher dieser Geist von dem ganzen Seelenleben in allen seinen wesentlichen Bestimmungen Besitz nahm. Hieraus allein erklärt sich die allgemeine Wirkung, welche die Schrift zu allen Zeiten auf das religiöse Leben ausgeübt hat; nur weil in ihr selbst alle Kräfte des inneren Menschen, sein Fühlen, Denken und Wollen, sich gleich sehr von der christlichen Idee durchdrungen zeigen, vermochte sie es auch stets, in dem erkaltenden Gefühl Andacht und Liebe von Neuem zu entzünden, den erschlaffenden Willen zu neuer sittlicher Thatkraft zu stärken und das dem Zweifel anheimfallende Denken wieder in die Gewißheit der göttlichen Wahrheit zu erheben." S. auch Heinr. Holtzmann a. a. O. S. 213 ff.

ἔξοχήν. Allein wollten wir nun in diesem Verstande von ihr als dem Worte Gottes reden, so wäre dieß doch, wie die Dinge jetzt liegen, ein unredliches Versteckspielen und eine neue Aussaat von verwirrenden Mißverständnissen.

Bei dem Lehrsatze von der Inspiration der Bibel, dem ich mich nunmehr zuwende, liegt unübersehbarer als irgendwo sonst die Nothwendigkeit vor Augen, vor jedem weiteren Schritte die heilige Schrift selbst zu befragen, was sie in dieser Beziehung von sich selbst halte. Bei dieser Frage müssen aber sofort die beiden Testamente unterschieden werden.

Was das alte Testament angeht, so könnte von ihm selbst aus Niemand auch nur von ferne auf den Gedanken geführt werden, daß es durch Inspiration entstanden sey, d. h. daß seine schriftliche Abfassung unter einer specifischen leitenden Einwirkung des göttlichen Geistes auf seine Verfasser erfolgt sey, geschweige denn gar unter einer solchen, wie unsere kirchlich-dogmatische Lehre sie vorstellt. Wenn in einzelnen Fällen Gott dem Moses oder einem anderen Propheten befiehlt, bestimmte specielle Mittheilungen, die er ihnen offenbarungsweise gemacht hat, aufzuschreiben (s. z. B. 2 Mos. 34, 27.; 5 Mos. 31, 19.; Jesaj. 8, 1.; Jerem. 36, 2. u. a. m.), so hat dieß selbstverständlich mit jener Vorstellung gar nichts zu schaffen. Noch weniger können Stellen wie 2 Mos. 4, 12., 2 Sam. 23, 2., Jerem. 1, 9., in denen von der mündlichen Verkündigung göttlicher Offenbarungen durch die Propheten die Rede ist, hierher gezogen werden. Wir lesen im alten Testament nur überhaupt von göttlichen Erleuchtungen, von Gesichten und Einsprachen, welche den von Gott zu seinen Organen erwählten Propheten zu Theil geworden, und diese Inspirationen, welche über die Propheten kamen, stellt es sich nicht einmal als rein leibentliche Zustände vor. Die Propheten nun kündigen freilich in der Regel ihre Aussprüche als Aussprüche Gottes oder seines Geistes an, aber von einer Inspiration, die sie bei der schriftlichen Aufzeichnung derselben erfahren, sagen sie keine Silbe. Selbst was seinen Inhalt angeht, leitet ja das alte Testament nichts sonst aus göttlicher Offenbarun-

ab, als das Gesetz und jene prophetischen Orakel. Das übrige Didaktische und das Historische wird von den alttestamentlichen Verfassern einfach als solches gegeben, ohne die leiseste Andeutung, daß sie die Kenntniß davon durch göttliche Offenbarung empfangen, zum Theil vielmehr mit ausdrücklicher Angabe der Quellen, aus denen sie dieselbe geschöpft. Wie gesagt aber, daß es bei der schriftlichen Abfassung der in ihm zusammengefaßten Bücher anders zugegangen sey, als bei gewöhnlicher menschlicher Schriftstellerei, daran kommt dem alten Testament auch nicht der leiseste Gedanke.

Dagegen finden wir bekanntlich bei den späteren Juden, insbesondere schon im Zeitalter Christi, eine Vorstellung von der Entstehung der alttestamentlichen Schriften durch Inspiration, die unserer kirchlich-dogmatischen sehr nahe verwandt ist. Nachdem das israelitische Volk, aus dem Exil zurückgekehrt, sich mit brennendem Eifer an das mosaische Gesetz hingegeben und dieses begeistert mit standhafter Treue als sein höchstes Gut und insbesondere als die alleinige Quelle aller wahren Erkenntniß umfaßt hatte, warf sich die Verehrung desselben nur zu leicht auch auf die Schriftrolle, die es aufgezeichnet enthielt, und auf die anderen Schriften, die nach und nach mit der Thora in derselben Sammlung zusammengefaßt wurden. Suchte man ja doch von nun an aus dem Buchstaben der heiligen Urkunden Alles herauszupressen, was man nur überhaupt, in welcher Beziehung auch immer, für wissenswürdig hielt. Auf der einen Seite war die lebendige Stimme der Prophetie verstummt, auf der anderen Seite bildete sich und schloß sich letztlich ab eine Sammlung heiliger Bücher als Urkunden über die Geschichte des Volkes Gottes: wie konnte es da fehlen, daß die diesen letzteren gebührende Ehrfurcht bald in eine abergläubige Veneration ihres Buchstabens ausartete? a) Schon in den Apokryphen des alten Testaments zeigen sich davon Spuren. Es ist allerdings noch nicht

a) Ueber die den späteren Juden angeborene Verehrung für ihre heiligen Schriften s. die bekannte Stelle des Josephus, contra Apionem, l. 1. §. 8. p. 176 sq. (ed. Richter, tom. VI).

das Gesetzbuch, sondern das Gesetz selbst, was 2 Makk. 6, 23. die ἁγία καὶ θεόκτιστος νομοθεσία genannt wird, und eben so ist noch nicht von dem heiligen Codex die Rede, wenn es bei Sirach 1, 5. heißt: πηγὴ σοφίας λόγος θεοῦ καὶ αἱ πορεῖαι αὐτῆς ἐντολαὶ αἰώνιοι; dagegen schreibt das Buch Baruch in seiner Lobpreisung des Gesetzes, 4, 1—4., bereits (V. 1.): αὕτη ἡ βίβλος τῶν προσταγμάτων τοῦ θεοῦ καὶ ὁ νόμος ὁ ὑπάρχων εἰς τὸν αἰῶνα, und Sirach preist in seinem Lobe der Weisheit (24, 22—27.) die mit dieser identificirte Thora, die βίβλος διαθήκης θεοῦ ὑψίστου, den νόμος, ὃν ἐνετείλατο Μωϋσῆς κληρονομίαν συναγωγαῖς Ἰακώβ (V. 22.), als die beseligend überströmende und unerschöpfliche Quelle der Erkenntniß und der Weisheit (V. 18 ff.). Vgl. auch 38, 24. 34. 39, 1 ff.). Auch ist es wohl, obschon es an und für sich ganz unverfänglich lautet, in einem nicht ganz unbedenklichen Sinne gemeint, wenn 1 Makk. 12, 9. der Hohepriester Jonathan an die Spartaner von sich und seinen Volksgenossen schreibt, sie seyen äußerer Hülfe nicht bedürftig, παράκλησιν ἔχοντες τὰ βιβλία τὰ ἅγια τὰ ἐν ταῖς χερσὶν ἡμῶν. Damals begann man ja auch, von der prophetischen Begeisterung sich eine Vorstellung zu bilden, die sich unserer kirchlich-dogmatischen gar sehr annähert, ganz in der Analogie mit der Art, wie Plato im Ion die prophetische Inspiration schildert. Man kann sie ausführlich bei Philo lesen[a]): Quis rer. divin. heres, §. 52. 53. p. 510 sq. Mang. (ed. Lips. t. III. p. 57 sq.), wo es unter Anderm (§. 52.) heißt: Προφήτης γὰρ ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου: Φαύλῳ δὲ οὐ θέμις ἑρμηνεῖ γενέσθαι θεοῦ, ὥστε κυρίως μοχθηρὸς οὐδεὶς ἐνθουσιᾷ, μόνῳ δὲ σοφῷ ταῦτ' ἐφαρμόττει, ἐπεὶ καὶ μόνος ὄργανον θεοῦ ἐστιν ἠχοῦν, κρουόμενον καὶ πληττόμενον ἀοράτως ὑπ' αὐτοῦ. Vgl. de monarch. lib. I. §. 9. p. 222. Mang. (ed. Lips. t. IV. p. 296 sq.): Ἀλλά τις ἐπιφανεὶς ἐξαπιναίως προφήτης θεοφόρητος θεσπιεῖ καὶ προφητεύσει, λέγων μὲν οἰκεῖον οὐδέν· οὐδὲ γάρ, εἰ λέγει, δύναται

a) Ueber Philo's Ansicht von der heiligen Schrift s. Ewald, Gesch. des Volks Israel, VI. S. 243—248. 250.

καταλαβεῖν ὅγε κατεχόμενος ὄντως καὶ ἐνθουσιῶν, ὅσα δὲ ἐνηχεῖται, διελεύσεται καθάπερ ὑποβάλλοντος ἑτέρου. Ἑρμηνεῖς γάρ εἰσιν οἱ προφῆται θεοῦ, καταχρωμένου τοῖς ἐκείνων ὀργάνοις πρὸς δήλωσιν ὧν ἐθελήσῃ. Oder man werfe einen Blick auf die Vorstellung, die Josephus, antiqq. Iudd. IV. cap. 6. §. 5. p. 193. (t. III. ed. Richter), von dem Zustande des weissagenden Bileam entwirft. Da man annahm, daß die heiligen Bücher alle von Propheten verfaßt seyen, wie Josephus (contra Apion. 1. §. 7. p. 175. t. VI. ed. Richter) ausdrücklich bemerkt, so mußte man nun auch den Inhalt derselben als von Gott eingegeben ansehen. Gleichwohl scheint Josephus diese Eingebung noch auf die Kundgebung desjenigen von dem aufzuzeichnenden Stoff an die Propheten zu beschränken, was ihnen von sich selbst aus unbekannt seyn mußte. Er sagt nämlich (c. Apion. 1. §. 7. p. 176.), die heiligen Bücher der Juden seyen geschrieben allein durch die Propheten, *τὰ μὲν ἀνωτάτω* (die Kosmopöie und die Urgeschichte) *καὶ τὰ παλαιότατα κατὰ τὴν ἐπίπνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ μαθόντων, τὰ δὲ καθ' αὐτοὺς ὡς ἐγένετο σαφῶς συγγραφόντων.* Doch ließ die Annahme einer Inspiration auch der Worte der heiligen Bücher nicht lange auf sich warten bei den Juden[a]), und Philo nimmt ja eine solche sogar bei den LXX. an: de vita Mosis, 2. §. 7. p. 140. Mang. (ed. Lips. p. 192. tom. IV.), wo er von diesen Uebersetzern schreibt: *καθάπερ ἐνθουσιῶντες προεφήτευον οὐκ ἄλλα ἄλλοι, τὰ δ' αὐτὰ πάντες ὀνόματα καὶ ῥήματα, ὥσπερ ὑποβολέως ἑκάστοις ἀοράτως ἐνηχοῦντος.* Das jüdische (übrigens auch von manchen Kirchenvätern nacherzählte) Mährchen von der durch Esra wunderbarerweise bewirkten Wiederherstellung der verloren gegangenen heiligen Bücher beruht auf derselben Vorstellung.

Mit welchen Augen sieht denn nun aber das neue Testament das alte an in Beziehung auf seine Inspiration? Wir müssen diese Frage theilen und sie zunächst in Ansehung des Erlösers selbst, sodann aber auch in Betreff der Apostel und der übrigen

---

a) S. Meuschen, nov. Test. ex Talmude illustratum, p. 213 sqq. Vgl. auch Sonntag, doctrina inspirationis (Heidelb. 1810), p. 119 sqq.

neutestamentlichen Schriftsteller aufwerfen. Was nun jenen angeht[a]), so kann Niemand auch nur für einen Augenblick verkennen, daß ihm die alttestamentliche Oekonomie im eigentlichsten Sinne die göttliche Offenbarung und die alttestamentliche Schrift das Zeugniß von dieser göttlichen Offenbarung ist, welches er mit wärmster religiöser Pietät verehrt, in dem als einem Heiligthum er fortwährend mit ganzer Seele lebt und dessen er sich in seiner gesammten Lehrwirksamkeit als seines hauptsächlichsten Instruments bedient. Ich sage getrost mit Lechler[b]): „Wer den Versuch macht, sämmtliche Reden in den Evangelien mit besonderer Aufmerksamkeit auf die Beziehungen zum alten Testament durchzugehen, bekommt gewiß einen starken Eindruck davon, nicht nur wie häufig, sondern auch mit welchem Gewicht Jesus auf „die Schrift“ weist, und wie vielseitig er in den mannichfaltigsten Lagen das Wort des alten Testaments gebraucht“[c]). Das kommt aber vor Allem daher, weil ihm selbst bei der Entwickelung seiner eigenen persönlichen Frömmigkeit und überhaupt bei seiner gesammten persönlichen Entwickelung die heilige Schrift des alten Bundes von Anfang an ein specifisches und ganz vorzugsweises Medium gewesen war und auch fort und fort ein solches blieb[d]). Seine Reden erheben es über jeden Zweifel, daß er eine umfassende und genaue Kenntniß derselben besaß, so daß ihr Wort, auch bis in sein Detail hinein, ihm allezeit gegenwärtig und geläufig war, aber auch, daß er sich vollkommen in ihr innerstes Wesen hineingelebt hatte, in ihren Geist, in die großen religiös-sittlichen Ideen, welche sie durchströmen und beherrschen, und darum ihrem Buchstaben gegenüber die freieste Stellung einnahm. Daher eben schreibt sich das so ganz eigen-

---

a) Vgl. auch Tholuck, das alte Testament im neuen Testament (4. A.), S. 24—34.

b) Das alte Testament in den Reden Jesu — theol. Stud. u. Krit. 1854. Hft. 4. (S. 787—851.), S. 788.

c) Dieß zu veranschaulichen, ist sehr geeignet die Zusammenstellung bei Stier, Andeutungen für gläubiges Schriftverständniß, II. S. 453—457.

d) Es wäre von Interesse, zu wissen, ob Jesu ein Exemplar des heiligen Codex zu zusammenhängendem eigenen Gebrauche zu Gebote stand.

Bibelleser aus der eigenen Erfahrung weiß, daß, was bei seinem Verkehr mit der heiligen Schrift auf ihn einen so überwältigenden Eindruck macht, zu allermeist gerade dieses ist, daß in ihr und nirgends sonst die christlichen religiösen Wahrheiten, die ihm längst bekannt sind, in einer solchen ursprünglich naturwahren, lebensfrisch athmenden, durchsichtig reinen und majestätisch gebietenden Erscheinungsform an ihn herantreten, daß er sich von ihrer Realität unmittelbar überführt findet und sich an sie ergeben muß. Fürs Andere aber entspringt auch unsere Unterscheidung aus der alten schiefen Anschauungsweise von der Offenbarung, als bestehe sie in der unmittelbaren Mittheilung formulirter religiöser Lehre. Unklar liegt ihr allerdings eine sehr richtige und wichtige Einsicht zum Grunde, nämlich die Unterscheidung zwischen der Offenbarung und der heiligen Schrift; aber eben weil bei der ersteren immer sofort an unmittelbare Kundgebung fertiger Lehrsätze gedacht wird, kann in ihr jene richtige Einsicht nicht zu sich selbst kommen. Sobald dieß gelänge, würde sie die sie gefangen haltende Hülle selbst zuerst zerbrechen.

Zeigt sich nun so die kirchlich-dogmatische Vorstellung von der heiligen Schrift als dem Worte Gottes als in sich selbst unhaltbar, so beruht sie auch auf einer Vorstellung von der Inspiration der Bibel, die gleichfalls nicht Bestand hält. Dazu kommt endlich noch, daß sie aufs engste mit der ebenfalls irrigen und verwirrenden Grundvoraussetzung unserer älteren Theologie zusammenhängt, daß die göttliche Offenbarung in der unmittelbaren Mittheilung einer formulirten religiösen Lehre bestehe.

Der kirchlich-dogmatische Begriff des Wortes Gottes wird also überhaupt aufgegeben werden müssen, und folgeweise natürlich auch seine Prädicirung von der Bibel. Was aber soll an seine Stelle gesetzt werden? Es scheint zweifellos: der biblische Begriff des Wortes Gottes. Und dennoch möchten wir davon abrathen. Dieser biblische Begriff ist eben noch kein wirklich fertiger und darum völlig klarer und deutlicher, weßhalb es allezeit unmöglich bleiben wird, sowohl zu leugnen, daß er unserer heiligen Schrift überhaupt beizulegen sey, als ihn derselben ausschließend und schlechthin beizulegen; sondern man wird denselben

immer nur relativ von ihr aussagen können und nie genau feststellen können, in welchem bestimmten Maße ihr und vollends einer bestimmten einzelnen Bibelstelle die Eigenschaft zukomme, Wort Gottes im biblischen Verstande zu seyn. Dessenungeachtet soll uns aber der Gehalt jenes biblischen Begriffs nicht etwa verloren gehen. Wir sind ja im Besitz eines anderen Begriffs, in dem derselbe sich entpuppt und zu völliger Klarheit und Deutlichkeit erschlossen hat, des Begriffs der göttlichen Offenbarung. Dieser Begriff geht der Schrift selbst noch ab (und noch mehr bekanntlich der altprotestantischen Theologie), so reichlich sie übrigens das Material besitzt, aus dem er zu bilden war, der Gedanke des Sichoffenbarens Gottes, und auf ihn strebt sie hin, aber ohne ihn schon wirklich zu erreichen, mit ihrer Vorstellung von dem Worte Gottes. Diese vertritt ihr den Gedanken der Offenbarung. Jetzt, nachdem der reine Gedanke gewonnen ist, bedürfen wir jener dunklen Vorstellung nicht mehr als eines Surrogats desselben, und es muß Verwirrung anrichten, wenn wir fort und fort beide Begriffe, den des Wortes Gottes und den der Offenbarung, neben einander herführen, gleich als dächten wir bei ihnen etwas Verschiedenes, was doch nur in der Weise der Fall ist, wie freilich der unklare Gedanke sich von dem klaren unterscheidet, aber auch durch diesen ipso facto seines Amts entsetzt ist. Substituiren wir nun aber dem Worte Gottes die Offenbarung, so ist das Verhältniß der Bibel zu dem Begriffe, um den es sich hier überall handelt, sofort liquid. So unklar das Verhältniß der Bibel zum Worte Gottes ist, so klar ist ihr Verhältniß zur Offenbarung: sie ist die Urkunde über dieselbe. Sie steht also freilich in einem sehr wesentlichen Verhältniß zur Offenbarung, aber diese selbst ist sie nicht. Und daraus erhellt es dann vollends, wie der Satz, daß die heilige Schrift das Wort Gottes im biblischen Sinne sey, durchaus auf eine falsche Spur leiten würde. Das Interesse der heutigen Theologie geht entschieden dahin, aus der traditionellen Vereinerleiung von Offenbarung und Bibel gründlich herauszukommen; dann aber hat sie sich vor Allem vor der Vorstellung von der Bibel als dem Worte Gottes, in welchem

Sinne auch immer, zu hüten. Es wäre gewiß sehr heilsam, wenn man sich entschließen könnte, auf das Reden von dem Worte Gottes ganz zu verzichten. Gefährdet würde dabei nichts. Denn unserer Ehrfurcht vor der Bibel geschähe ja doch gewiß kein Abbruch, wenn wir uns daran genügen ließen, sie die heilige Schrift zu nennen, und an unserem evangelisch-kirchlichen Lehrbegriff würde auch nichts dadurch verrückt werden, eine so große Rolle auch das verbum Dei in ihm spielt; vielmehr würde dieses, indem es sich in die beiden reinlich auseinander gehaltenen Begriffe revelatio und scriptura sacra, die in ihm unklar durcheinander gemischt sind, auflöste, sich nur zu wirklicher begrifflicher Klarheit erhoben finden.

Freilich bestände in Ansehung unseres Terminus noch kein fester theologischer Sprachgebrauch, so würde es sehr nahe liegen, die Bibel das Wort Gottes zu nennen. Es gibt nämlich einen wissenschaftlichen Begriff, für den „Wort Gottes" der passendste Name ist, und diesen Begriff finden wir gerade in der Bibel auf eine einzigartige Weise realisirt. Jener Begriff ergibt sich innerhalb der Construction der Ethik[a]), näher innerhalb der Begriffssphäre des universell bestimmten, d. h. des denkenden Erkennens als religiösen. Das Product dieses letzteren ist nämlich das religiöse universelle Erkenntniß, der religiöse Begriff, das religiöse Wissen. Wie nun überhaupt jedes universelle oder denkende Erkennen mit innerer Nothwendigkeit von einem universell bestimmten Imaginiren, d. h. von einem Vorstellen, unmittelbar begleitet wird, und folglich überhaupt jedes Wissen unmittelbar eine Vorstellung an sich hat und so ein inneres Wort ist, das dann auch äußerlich verlautbaren kann: so gilt das Gleiche natürlich auch von dem religiösen universellen oder denkenden Erkennen und seinem Product, dem religiösen Wissen. Suchen wir aber für diesen Gedanken des religiösen universellen Wissens, also des religiösen universellen Erkenntnisses in seiner (innerlich nothwendigen) Einheit mit der es unmittelbar abspiegelnden Vorstellung, einen bezeichnenden Namen, so bietet sich zu aller-

a) S. meine theol. Ethik, §. 242.

nächst der „Wort Gottes" an. Im Systeme der Ethik ist demnach das Wort Gottes das ins Wort gefaßte universelle, d. h. in allen religiös Erkennenden identische, weil objectiv adäquate, und folglich gemeingültige religiöse Erkenntniß. Hierbei kommt überdieß noch dieses Weitere in Betracht. Da, je weiter die sittliche Entwickelung des menschlichen Einzelwesens in normaler Weise fortschreitet, desto vollständiger in ihm die Universalität (universelle Humanität) und die Individualität in einander eingehen, — jedoch, wohl zu merken, in reinlichster Sonderung, — und folglich auch die Producte der universellen und der individuellen Form auf beiden Seiten der sittlichen Function, d. h. bei beiden, dem erkennenden und dem bildenden Handeln, also, was das erstere (das uns hier allein angeht) betrifft, das Wissen (der Begriff) sammt der es begleitenden Vorstellung auf der einen Seite und die Ahnung sammt der von ihr reflectirten (Phantasie-) Anschauung auf der andern a): so gehört es zur Vollkommenheit des Wortes Gottes im eben angegebenen Sinne, daß es in Einheit stehe mit der religiösen Ahnung und Anschauung durch gegenseitiges Ineinandersehn, also daß es in seiner verstandesmäßigen reinen Objectivität gleichwohl innigst bewegt und beseelt sey von dem Pulsschlage des subjectiven Gefühls seines Urhebers, wodurch es dann eben den Charakter erhält, Ausdruck wirklich der religiösen Idee zu seyn, zugleich aber auch eine durchaus eigenthümliche Gemeinfaßlichkeit, nämlich eine schlechthin naive, ungesuchte. Vergegenwärtigen wir uns nun hiernach das Bild des vollkommenen Wortes Gottes, so steht freilich fest, daß dieses in seiner absoluten Vollendung nicht früher gefunden werden kann, als mit der Vollendung der gesammten menschlichen Entwickelung selbst, also erst in ferner Zukunft; allein zugleich müssen wir doch auch wahrnehmen, daß eine ganz einzigartige Annäherung an seine volle Verwirklichung in der heiligen Schrift vorliegt. Der Darstellung der religiösen Wahrheit in ihr eignet eine sonst überall unerreichte Universalität oder Objectivität. Sie ist in einer Art wie kein anderes bisher

a) S. ebendas. §. 231.

gefundenes das eigenthümlich rechte — beides, reine und volle — und eben deßhalb auch allgemein unmittelbar anklingende Wort für das christlich-fromme Bewußtseyn, das ist aber zugleich für das fromme Bewußtseyn überhaupt, der eigentlich classische und kanonische Ausdruck der religiösen Wahrheit. Und insbesondere wird gerade an ihr jenes lebensvolle und lebensfrische gegenseitige Sichdurchdringen und von einander Gesättigtseyn des universellen und des individuellen religiösen Erkenntnisses, des religiösen Verstandes und des religiösen Gefühls, der religiösen Prosa und der religiösen Poesie, dieses Walten der mit dem Schmelz ewiger Jugend angehauchten religiösen Idee in frappantester Weise anschaulich, so daß man den, der diese ganze Sache nicht verstände, eben gerade zur Bibel hinzuführen hätte, um sie ihm deutlich zu machen und ihn ihren Zauber empfinden zu lassen. Vor Allem zu den eigenen Worten des Erlösers (man denke z. B. an die Bergpredigt), die das Maximum desjenigen bilden, wovon wir hier sprechen, — aber keineswegs seine Rede allein, sondern überhaupt seine gesammte Erscheinung. Und ist es denn nicht gerade diese eigenthümliche Art an der Bibel, worauf die bewunderungswürdige Allgemeinfaßlichkeit derselben beruht, von der die sich gleichbleibende Erfahrung so vieler Jahrhunderte Zeugniß ablegt?[a]) Gewiß hat also, das Wort Gottes in dem eben erörterten Sinne genommen, die heilige Schrift den gerechtesten Anspruch auf die Geltung als das Wort Gottes κατ'

---

a) Vgl. die Bemerkungen von Braniß, Gesch. der Philosophie seit Kant, I. S. 362: „Wie nun die neutestamentlichen Schriften den Ausdruck unmittelbarster Selbstbethätigung des christlichen Geistes im beginnenden Leben der Kirche enthalten, so sind sie auch ein sprechendes Zeugniß von der Macht, mit welcher dieser Geist von dem ganzen Seelenleben in allen seinen wesentlichen Bestimmungen Besitz nahm. Hieraus allein erklärt sich die allgemeine Wirkung, welche die Schrift zu allen Zeiten auf das religiöse Leben ausgeübt hat; nur weil in ihr selbst alle Kräfte des inneren Menschen, sein Fühlen, Denken und Wollen, sich gleich sehr von der christlichen Idee durchdrungen zeigen, vermochte sie es auch stets, in dem erkaltenden Gefühl Andacht und Liebe von Neuem zu entzünden, den erschlaffenden Willen zu neuer sittlicher Thatkraft zu stärken und das dem Zweifel anheimfallende Denken wieder in die Gewißheit der göttlichen Wahrheit zu erheben." S. auch Heinr. Holtzmann a. a. O. S. 213 ff.

ἐξοχήν. Allein wollten wir nun in *diesem* Verstande von ihr als dem Worte Gottes reden, so wäre dieß doch, wie die Dinge jetzt liegen, ein unredliches Versteckspielen und eine neue Aussaat von verwirrenden Mißverständnissen.

Bei dem Lehrsatze von der *Inspiration* der Bibel, dem ich mich nunmehr zuwende, liegt unübersehbarer als irgendwo sonst die Nothwendigkeit vor Augen, vor jedem weiteren Schritte die heilige Schrift selbst zu befragen, was sie in dieser Beziehung von sich selbst halte. Bei dieser Frage müssen aber sofort die beiden Testamente unterschieden werden.

Was das *alte Testament* angeht, so könnte von ihm selbst aus Niemand auch nur von ferne auf den Gedanken geführt werden, daß es durch Inspiration entstanden sey, d. h. daß seine schriftliche Abfassung unter einer specifischen leitenden Einwirkung des göttlichen Geistes auf seine Verfasser erfolgt sey, geschweige denn gar unter einer solchen, wie unsere kirchlich-dogmatische Lehre sie vorstellt. Wenn in einzelnen Fällen Gott dem Moses oder einem anderen Propheten befiehlt, bestimmte specielle Mittheilungen, die er ihnen offenbarungsweise gemacht hat, aufzuschreiben (s. z. B. 2 Mos. 34, 27.; 5 Mos. 31, 19.; Jesaj. 8, 1.; Jerem. 36, 2. u. a. m.), so hat dieß selbstverständlich mit jener Vorstellung gar nichts zu schaffen. Noch weniger können Stellen wie 2 Mos. 4, 12., 2 Sam. 23, 2., Jerem. 1, 9., in denen von der *mündlichen* Verkündigung göttlicher Offenbarungen durch die Propheten die Rede ist, hierher gezogen werden. Wir lesen im alten Testament nur überhaupt von göttlichen Erleuchtungen, von Gesichten und Einsprachen, welche den von Gott zu seinen Organen erwählten Propheten zu Theil geworden, und diese Inspirationen, welche über die Propheten kamen, stellt es sich nicht einmal als rein leidentliche Zustände vor. Die Propheten nun kündigen freilich in der Regel ihre Aussprüche als Aussprüche Gottes oder seines Geistes an, aber von einer Inspiration, die sie bei der schriftlichen Aufzeichnung derselben erfahren, sagen sie keine Silbe. Selbst was seinen Inhalt angeht, leitet ja das alte Testament nichts sonst aus göttlicher Offenbarung

ab, als das Gesetz und jene prophetischen Orakel. Das übrige Didaktische und das Historische wird von den alttestamentlichen Verfassern einfach als solches gegeben, ohne die leiseste Andeutung, daß sie die Kenntniß davon durch göttliche Offenbarung empfangen, zum Theil vielmehr mit ausdrücklicher Angabe der Quellen, aus denen sie dieselbe geschöpft. Wie gesagt aber, daß es bei der schriftlichen Abfassung der in ihm zusammengefaßten Bücher anders zugegangen sey, als bei gewöhnlicher menschlicher Schriftstellerei, daran kommt dem alten Testament auch nicht der leiseste Gedanke.

Dagegen finden wir bekanntlich bei den späteren Juden, insbesondere schon im Zeitalter Christi, eine Vorstellung von der Entstehung der alttestamentlichen Schriften durch Inspiration, die unserer kirchlich-dogmatischen sehr nahe verwandt ist. Nachdem das israelitische Volk, aus dem Exil zurückgekehrt, sich mit brennendem Eifer an das mosaische Gesetz hingegeben und dieses begeistert mit standhafter Treue als sein höchstes Gut und insbesondere als die alleinige Quelle aller wahren Erkenntniß umfaßt hatte, warf sich die Verehrung desselben nur zu leicht auch auf die Schriftrolle, die es aufgezeichnet enthielt, und auf die anderen Schriften, die nach und nach mit der Thora in derselben Sammlung zusammengefaßt wurden. Suchte man ja doch von nun an aus dem Buchstaben der heiligen Urkunden Alles herauszupressen, was man nur überhaupt, in welcher Beziehung auch immer, für wissenswürdig hielt. Auf der einen Seite war die lebendige Stimme der Prophetie verstummt, auf der anderen Seite bildete sich und schloß sich letztlich ab eine Sammlung heiliger Bücher als Urkunden über die Geschichte des Volkes Gottes: wie konnte es da fehlen, daß die diesen letzteren gebührende Ehrfurcht bald in eine abergläubige Veneration ihres Buchstabens ausartete? a) Schon in den Apokryphen des alten Testaments zeigen sich davon Spuren. Es ist allerdings noch nicht

a) Ueber die den späteren Juden angeborene Verehrung für ihre heiligen Schriften s. die bekannte Stelle des Josephus, contra Apionem, l. 1. §. 8. p. 176 sq. (ed. Richter, tom. VI.).

das Gesetzbuch, sondern das Gesetz selbst, was 2 Makk. 6, 23. die ἁγία καὶ θεόκτιστος νομοθεσία genannt wird, und eben so ist noch nicht von dem heiligen Codex die Rede, wenn es bei Sirach 1, 5. heißt: πηγὴ σοφίας λόγος θεοῦ καὶ αἱ πορεῖαι αὐτῆς ἐντολαὶ αἰώνιοι; dagegen schreibt das Buch Baruch in seiner Lobpreisung des Gesetzes, 4, 1—4., bereits (V. 1.): αὕτη ἡ βίβλος τῶν προσταγμάτων τοῦ θεοῦ καὶ ὁ νόμος ὁ ὑπάρχων εἰς τὸν αἰῶνα, und Sirach preist in seinem Lobe der Weisheit (24, 22—27.) die mit dieser identificirte Thora, die βίβλος διαθήκης θεοῦ ὑψίστου, den νόμος, ὃν ἐνετείλατο Μωϋσῆς κληρονομίαν συναγωγαῖς Ἰακώβ (V. 22.), als die beseligend überströmende und unerschöpfliche Quelle der Erkenntniß und der Weisheit (V. 18 ff.). Vgl. auch 38, 24. 34. 39, 1 ff.). Auch ist es wohl, obschon es an und für sich ganz unverfänglich lautet, in einem nicht ganz unbedenklichen Sinne gemeint, wenn 1 Makk. 12, 9. der Hohepriester Jonathan an die Spartaner von sich und seinen Volksgenossen schreibt, sie seyen äußerer Hülfe nicht bedürftig, παράκλησιν ἔχοντες τὰ βιβλία τὰ ἅγια τὰ ἐν ταῖς χερσὶν ἡμῶν. Damals begann man ja auch, von der prophetischen Begeisterung sich eine Vorstellung zu bilden, die sich unserer kirchlich-dogmatischen gar sehr annähert, ganz in der Analogie mit der Art, wie Plato im Ion die prophetische Inspiration schildert. Man kann sie ausführlich bei Philo lesen[a]): Quis rer. divin. heres, §. 52. 53. p. 510 sq. Mang. (ed. Lips. t. III. p. 57 sq.), wo es unter Anderm (§. 52.) heißt: Προφήτης γὰρ ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου· Φαύλῳ δὲ οὐ θέμις ἑρμηνεῖ γενέσθαι θεοῦ, ὥστε κυρίως μοχθηρὸς οὐδεὶς ἐνθουσιᾷ, μόνῳ δὲ σοφῷ ταῦτ' ἐφαρμόττει, ἐπεὶ καὶ μόνος ὄργανον θεοῦ ἐστιν ἠχοῦν, κρουόμενον καὶ πληττόμενον ἀοράτως ὑπ' αὐτοῦ. Vgl. de monarch. lib. I: §. 9. p. 222. Mang. (ed. Lips. t. IV. p. 296 sq.): Ἀλλά τις ἐπιφανεὶς ἐξαπιναίως προφήτης θεοφόρητος θεσπιεῖ καὶ προφητεύσει, λέγων μὲν οἰκεῖον οὐδέν· οὐδὲ γάρ, εἰ λέγει, δύναται

---

a) Ueber Philo's Ansicht von der heiligen Schrift s. Ewald, Gesch. des Volks Israel, VI. S. 243—248. 250.

καταλαβεῖν ὅτι κατεχόμενος ὄντως καὶ ἐνθουσιῶν, ὅσα δὲ ἐνηχεῖται, διαλέγεται καθάπερ ὑποβάλλοντος ἑτέρου. Ἑρμηνεῖς γάρ εἰσιν οἱ προφῆται θεοῦ, καταχρωμένου τοῖς ἐκείνων ὀργάνοις πρὸς δήλωσιν ὧν ἐθελήσῃ. Oder man werfe einen Blick auf die Vorstellung, die Josephus, antiqq. Iudd. IV. cap. 6. §. 5. p. 193. (t. III. ed. Richter), von dem Zustande des weissagenden Bileam entwirft. Da man annahm, daß die heiligen Bücher alle von Propheten verfaßt seyen, wie Josephus (contra Apion. 1. §. 7. p. 175. t. VI. ed. Richter) ausdrücklich bemerkt, so mußte man nun auch den Inhalt derselben als von Gott eingegeben ansehen. Gleichwohl scheint Josephus diese Eingebung noch auf die Kundgebung desjenigen von dem aufzuzeichnenden Stoff an die Propheten zu beschränken, was ihnen von sich selbst aus unbekannt seyn mußte. Er sagt nämlich (c. Apion. 1. §. 7. p. 176.), die heiligen Bücher der Juden seyen geschrieben allein durch die Propheten, *τὰ μὲν ἀνωτάτω* (die Kosmopöie und die Urgeschichte) *καὶ τὰ παλαιότατα κατὰ τὴν ἐπίπνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ μαθόντων, τὰ δὲ καθ' αὑτοὺς ὡς ἐγένετο σαφῶς συγγραφόντων.* Doch ließ die Annahme einer Inspiration auch der Worte der heiligen Bücher nicht lange auf sich warten bei den Juden[a]), und Philo nimmt ja eine solche sogar bei den LXX. an: de vita Mosis, 2. §. 7. p. 140. Mang. (ed. Lips. p. 192. tom. IV.), wo er von diesen Uebersetzern schreibt: *καθάπερ ἐνθουσιῶντες προεφήτευον οὐκ ἄλλα ἄλλοι, τὰ δ' αὐτὰ πάντες ὀνόματα καὶ ῥήματα, ὥσπερ ὑποβολέως ἑκάστοις ἀοράτως ἐνηχοῦντος.* Das jüdische (übrigens auch von manchen Kirchenvätern nacherzählte) Mährchen von der durch Esra wunderbarerweise bewirkten Wiederherstellung der verloren gegangenen heiligen Bücher beruht auf derselben Vorstellung.

Mit welchen Augen sieht denn nun aber das neue Testament das alte an in Beziehung auf seine Inspiration? Wir müssen diese Frage theilen und sie zunächst in Ansehung des Erlösers selbst, sodann aber auch in Betreff der Apostel und der übrigen

---

a) S. Meuschen, nov. Test. ex Talmude illustratum, p. 213 sqq. Vgl. auch Sonntag, doctrina inspirationis (Heidelb. 1810), p. 119 sqq.

neutestamentlichen Schriftsteller aufwerfen. Was nun jenen angeht[a]), so kann Niemand auch nur für einen Augenblick verkennen, daß ihm die alttestamentliche Oekonomie im eigentlichsten Sinne die göttliche Offenbarung und die alttestamentliche Schrift das Zeugniß von dieser göttlichen Offenbarung ist, welches er mit wärmster religiöser Pietät verehrt, in dem als einem Heiligthum er fortwährend mit ganzer Seele lebt und dessen er sich in seiner gesammten Lehrwirksamkeit als seines hauptsächlichsten Instruments bedient. Ich sage getrost mit Lechler[b]): „Wer den Versuch macht, sämmtliche Reden in den Evangelien mit besonderer Aufmerksamkeit auf die Beziehungen zum alten Testament durchzugehen, bekommt gewiß einen starken Eindruck davon, nicht nur wie häufig, sondern auch mit welchem Gewicht Jesus auf „die Schrift“ weist, und wie vielseitig er in den mannichfaltigsten Lagen das Wort des alten Testaments gebraucht“ [c]). Das kommt aber vor Allem daher, weil ihm selbst bei der Entwickelung seiner eigenen persönlichen Frömmigkeit und überhaupt bei seiner gesammten persönlichen Entwickelung die heilige Schrift des alten Bundes von Anfang an ein specifisches und ganz vorzugsweises Medium gewesen war und auch fort und fort ein solches blieb[d]). Seine Reden erheben es über jeden Zweifel, daß er eine umfassende und genaue Kenntniß derselben besaß, so daß ihr Wort, auch bis in sein Detail hinein, ihm allezeit gegenwärtig und geläufig war, aber auch, daß er sich vollkommen in ihr innerstes Wesen hineingelebt hatte, in ihren Geist, in die großen religiös-sittlichen Ideen, welche sie durchströmen und beherrschen, und darum ihrem Buchstaben gegenüber die freieste Stellung einnahm. Daher eben schreibt sich das so ganz eigen-

---

a) Vgl. auch Tholuck, das alte Testament im neuen Testament (4. A.), S. 24—34.

b) Das alte Testament in den Reden Jesu — theol. Stud. u. Krit. 1854. Hft. 4. (S. 787—851.), S. 788.

c) Dieß zu veranschaulichen, ist sehr geeignet die Zusammenstellung bei Stier, Andeutungen für gläubiges Schriftverständniß, II. S. 453—457.

d) Es wäre von Interesse, zu wissen, ob Jesu ein Exemplar des heiligen Codex zu zusammenhängendem eigenen Gebrauche zu Gebote stand.

thümlich Geistvolle der Art und Weise her, wie er sie behandelt, zugleich und gleich sehr mitten in ihr und auch wieder hoch über ihr stehend. Wie so ganz anders verkehrte er doch mit ihr als seine schriftgelehrten Volksgenossen, und wie so ganz anders als diesen stand sie doch ihm Rede! Mit seinem klaren Auge, das in seiner Reinheit und Heiligkeit die volle Schärfe fand, las er in seinem alten Testamente freilich ganz andere Dinge, als die Meister in Israel um ihn her[a]). Nicht grübelnd forschte er in ihr, sondern dazu, um mittelst ihrer als Spiegel seinem himmlischen Vater ins Herz zu schauen, um die großen leitenden Ideen seiner bisherigen Offenbarungen in ihrer ursprünglichen Klarheit in seine Seele zu fassen; insbesondere die großen Maximen, welche seine heilige Weltordnung beherrschen. Wir dürfen zuversichtlich annehmen, daß das religiöse Leben des Erlösers, zumal nach seiner intellectuellen Seite, sich ganz vornehmlich mit an einem solchen Studium (ein freilich wenig passender Ausdruck) des alten Testaments erschlossen hat[b]). Im Lichte des immer helleren und volleren Verständnisses des heiligen Buchs vor Allem orientirte er sich immer klarer über sich selbst und seinen eigenthümlichen Beruf[c]). Je weiter er in das Heiligthum desselben eintrat, desto reichlicher und gewaltiger drängten sich ihm die Beziehungen auf ihn selbst auf, denen er darin begegnete. „Er fand die Schrift gleichlautend mit seinem Bewußtseyn“[d]) und wurde inne, daß sie von ihm zeuge (Joh. 5, 39. 45—47.). Darum berief er sich nachmals mit unbedingter Zuversicht auf ihr Zeugniß für ihn und „wendete sie auf seine Person an, wie ein Mensch auf ein Gemälde hinweist, welches ihn vorstellt“[e]). In der That, durch seine geschichtliche Stellung sah er sich ja

---

a) Vgl. Rückert, Theologie, II. S. 112 ff.

b) Vgl. Geß in den Jahrb. f. deutsche Theol. 1858. Hft. 4. S. 766 ff.

c) Vgl. Ebrard, christl. Dogm. II. S. 192 ff. Es liegt eine Wahrheit in dem Satz Hofmann's, Schriftbew. I. S. 573: „Daraus, daß Christus sich für die Erfüllung der Schrift erkennt, ist gewiß, daß die Schrift dazu hervorgebracht ist, damit er sich als ihre Erfüllung erkenne und darstelle.“

d) Lange, Leben Jesu, II, 1. S. 135.

e) Joh. Fr. v. Meyer.

ganz ausdrücklich gerade auf sie als auf das Mittel hingewiesen; mittelst dessen er die ihm unentbehrliche volle Klarheit über die ihm von seinem Vater gestellte geschichtliche Aufgabe zu suchen habe. Und wie und weil ihm nun eben an der Hand und aus Anregung der alttestamentlichen Schrift ein klares und bis ins Einzelne hinein anschauliches Bild von der ihm vorgezeichneten Lebensbahn und von der bevorstehenden Entwickelung seines menschlichen Geschicks in seinem Bewußtseyn aufgegangen war: so stellte sich ihm auch ganz folgerichtig nachmals der Verlauf seiner Geschichte in allen seinen wesentlichen Momenten, ja zum Theil bis ins Einzelnste hinein, als „die Erfüllung" und zwar die nothwendige Erfüllung „der Schrift" dar. Aber auch von allen Grundgedanken seiner Lehre bemerken wir schon im alten Testament die bestimmten Wurzeln und Keime, und je sorgfältiger dieselben in ihrer Verzweigung werden verfolgt werden, desto evidenter wird es werden, daß Jesus sein gesammtes religiöses Wissen auf der Grundlage der heiligen Schrift und unter der steten Sollicitation von ihrer Seite sich erzeugte. Dabei fällt aber zugleich auf eine für ihn sehr charakteristische Weise die Keuschheit ins Auge, mit der er streng bei den kanonischen Ergebnissen der alttestamentlichen Offenbarung stehen bleibt und sich jeder Anknüpfung an eine von denjenigen Ideen enthält, die lediglich den Schulen oder den Secten des Judenthums seiner Zeit angehörten.

Für diese Zwecke also ging der Erlöser mit seiner Bibel um, um sein selbst willen, um mittelst ihrer sich für seinen Beruf zu rüsten, nicht aber wie ein Mann der Wissenschaft, der es auf das rein objective Verständniß derselben durch möglichst richtige und genaue Auslegung, auch im feinsten Detail, sohin durch etwas, was nur vermöge einer eigentlich wissenschaftlichen Operation erzielt werden kann, anträgt. Hiervon legt schon eine Thatsache Zeugniß ab, die denen billigerweise höchlich auffallen sollte, die sich gewöhnt haben, sich den Erlöser als im Besitz des vollen exegetischen Verständnisses des alten Testaments stehend zu denken: die Thatsache, daß er in seinen Lehrreden, gar sehr im Widerspruch mit unserem vermeintlichen

Bedürfniß, so überaus wenig von Schriftauslegung gibt a) und statt dessen vielmehr die lebendigen Grundideen der alttestamentlichen Offenbarung mit sicherer Hand herausgreift und mit ihnen auf überraschende Weise auch solche Fragen beleuchtet, die für seine schriftgelehrten Volksgenossen besonders dunkel waren. Abgesehen von den ganz beiläufigen Erörterungen einiger weniger einzelner Schriftstellen aus Veranlassung von speciellen Streitfragen begegnen wir Jesu als Schriftausleger nur Luk. 4, 16 ff. 24, 25—27. (vgl. V. 32.) und 44—48., und von diesen drei Stellen berichtet die erste, genau besehen, in der That nichts von einer Auslegung des Schrifttextes, den sie Jesum verlesen läßt, die beiden letzten aber sind von äußerst zweifelhafter historischer Verläßlichkeit. Untrüglicher und überhaupt eigentlicher Ausleger des alten Testaments zu seyn, beansprucht der Erlöser niemals. Er konnte es ja auch nicht. Denn Auslegen ist wesentlich eine wissenschaftliche Function und mitbedingt durch das Gegebenseyn von wissenschaftlichen Mitteln, die in Beziehung auf das alte Testament Jesu eben so wenig wie seinen gleichzeitigen Volksgenossen auch nur einigermaßen vollständig zu Gebote standen b). Auch der höchste Grad des divinatorischen Wahrheitsblicks, den wir ihm ohne Zweifel beilegen müssen, kann doch das hermeneutisch kunstgerechte Verfahren niemals ganz ersetzen, welches für ihn in seiner geschichtlichen

---

a) Vgl. Döpke, Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller, S. 51—54. 89.

b) Tholuck, das alte Testament im neuen Testament (4. Aufl. 1854), S. 61: „Ist die Entwickelung des Erlösers die allgemein menschliche, so kann dasjenige Wissen innerhalb der religiös-sittlichen Sphäre, insbesondere das zur Auslegung erforderliche, welches nur auswendig zu lernen ist, ihm auch nur bekannt und zugänglich gewesen seyn gemäß der Bildungsstufe seiner Zeit und den Bildungsmitteln seiner Erziehung; seines Umgangs. — — Nicht Wissenschaft, auch theologische nicht, der Welt zu offenbaren, war der Erlöser erschienen, sondern die religiös-sittliche Wahrheit der Menschheit auszusprechen und der Menschheit darzuleben. Findet sich in den vorliegenden Reden des Erlösers auch keine hermeneutische formelle Verfehlung, es wird sich die Unmöglichkeit nicht von vornherein behaupten lassen, eben so wenig als die eines grammatischen Sprachfehlers oder eines chronologischen Irrthums."

Stellung außerhalb der Möglichkeit lag. Darum läßt er, im klaren Bewußtseyn um die von ihm unabhängigen Schranken seines Wissens, diese Arbeit unberührt zur Seite liegen, enthält sich aber zugleich mit höchster Besonnenheit auch der Aufnahme der in seinem Kreise traditionellen Schriftgelehrsamkeit [a]), gerade wie er auch zu den historisch-kritischen Fragen in Betreff der alttestamentlichen Bücher, deren Vorhandenseyn und Bedeutung seinem klaren Blicke gewiß nicht entgangen seyn wird, für seine Person ganz die nämliche Stellung einnimmt, und zwar aus demselben Grunde: so daß sich auch hier wieder seine durchaus einzige wissenschaftliche Größe bewährt, die von der einen Seite wesentlich eben auf seiner docta ignorantia beruhte, darauf, daß er mit wahrer Unbefangenheit zwischen dem wirklichen und dem nur übereinkömmlichen Wissen auf das schärfste zu unterscheiden wußte und unter völliger Verschmähung des letzteren sich ausschließend auf das erstere beschränkte, mit Verleugnung aller wissenschaftlichen Neugierde, d. h. alles Fragens in Betreff solcher Dinge, von denen ein wahres und gewisses Wissen ihm durch seine geschichtlichen Verhältnisse versagt war.

Wie stellt sich nun aber der Erlöser zu dem ihm so heiligen Buche, was seine Auctorität angeht? Daß die alttestamentliche Offenbarung für ihn göttliche Auctorität hat, bedarf natürlich keines Nachweises. Nur muß man dabei natürlich mit in Rechnung bringen, daß ihr Ansehen ihm gleichwohl unzweifelhaft durch das der neuen Gottesoffenbarung überboten wird, die in seiner eigenen Person gegeben ist, weßhalb er denn z. B. das mosaische Gesetz ganz unbedenklich als das den Juden, im Gegensatz gegen ihn, zugehörige bezeichnen kann (Joh. 7, 19. 22. 10, 34.; vgl. auch Matth. 19, 8. 23, 38.; Joh. 5, 45.). Ist ihm nun aber auch die alttestamentliche Schrift eine göttliche Auctorität? [b]) Sie muß es ihm freilich seyn, wenn anders sie die

a) Vgl. Ewald, Jahrb. d. bibl. Wissenschaft, VII. S. 87 f.

b) Gar nichts können hier entscheiden Stellen wie Matth. 19, 4. 5., woraus Lechler a. a. O. S. 809. folgert, daß Jesus „der mosaischen Urgeschichte nicht nur historischen Charakter, sondern auch göttliche Auctorität zuerkenne, indem er Adam's Wort 1 Mos. 2, 24. als von Gott eingegeben

Urkunde über die alttestamentliche Offenbarung ist; und es hat sonach gar nichts Auffallendes, wenn er Joh. 10, 35. den Satz ausspricht: *οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή*, einen Satz, der übrigens höchst wahrscheinlich gar nicht einmal seine eigene Thesis ist, sondern einer argumentatio ad hominem, die er vom Standpuncte seiner schriftgelehrten Gegner aus führt, angehört[a]). Aber auch wenn es sich anders damit verhielte, würde dieses Wort in Ansehung der Frage gar nichts entscheiden, die es hier gilt, der Frage nämlich, ob Jesus das von ihm den alttestamentlichen Schriften unstreitig beigelegte Ansehen von der Entstehung derselben durch Inspiration herleite. Diese Frage zu bejahen, fehlt es an jedem Anhaltpuncte. Die beiden Stellen, die man für einen solchen gehalten hat, Matth. 5, 18. (oder Luk. 16, 17.) und Matth. 22, 43., sind dazu durchaus untauglich. Denn in der ersteren, ungeachtet man in ihr sogar die ausdrückliche Aufstellung der strengsten inspiratio verbalis hat finden wollen, bezeichnet das *ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία* des *νόμος*, dem eine Dauer, bis daß Himmel und Erde vergehen, zugesichert wird, dem Zusammenhange zufolge ganz unzweifelhaft die geringsten Bestandtheile nicht des Gesetzescodex, sondern, metonymisch, des Gesetzes[b]). In der anderen Stelle (*πῶς οὖν Δαυὶδ ἐν πνεύματι κύριον αὐτὸν* [den Messias] *καλεῖ;*) behauptet Jesus allerdings, daß David den 110. Psalm im Zustande prophetischer Begeisterung gedichtet, aber auch nichts darüber hinaus (denn der Text sagt nicht etwa *γράφει*, sondern *καλεῖ*); aber diese Behauptung, wie sie ja Niemanden überraschen kann, da Jesus freilich nicht daran gezweifelt hat, daß die alttestamentlichen Männer Gottes prophetische Eingebungen empfangen haben, sagt augenscheinlich über die Art und Weise, wie es bei der schriftlichen Aufzeichnung der Kunde von diesen Eingebungen zugegangen, nicht das Geringste aus. Dagegen

auffasse und Gott selbst beilege, auch den mit richtigem Verständniß eingeschalteten Beisatz der griechischen Uebersetzer, *οἱ δύο*, V. 5., sich aneigne und bestätige."

a) Vgl. Tholuck, die Inspirationslehre, a. a. O. S. 344.

b) Tholuck a. a. O. S. 344.

erschließen wir, daß der Erlöser die oben dargelegte Vorstellung seiner israelitischen Zeitgenossen von der Inspiration ihrer Bibel nicht theilte, mit großer Wahrscheinlichkeit aus der Thatsache, daß er wiederholt seine Unzufriedenheit mit der unter ihnen gangbaren Weise, die heiligen Bücher anzuschauen und zu gebrauchen, ausspricht. Er sagt es den Schriftgelehrten ins Gesicht, daß sie die Schrift nicht verständen, Matth. 22, 29., Mark. 12, 24., und daß es ein Wahn sey, wenn sie in ihr, also in einem Buch, ewiges Leben zu besitzen meinten, Joh. 5, 39., wie er denn auch (ebendas.) von ihrem Forschen in derselben, weil es von einem so verkehrten Gesichtspuncte ausgeht, in mißbilligender Weise zu sprechen scheint. Auf die Auctorität des Erlösers selbst kann sich also unsere kirchliche Dogmatik für ihre Vorstellung von der Inspiration der Bibel, zunächst das alte Testament angehend, ganz und gar nicht stützen.

Anders verhält es sich in der gleichen Beziehung mit den Aposteln und unseren übrigen neutestamentlichen Schriftstellern. Wie der Herr selbst aus dem angegebenen Grunde eine Theorie von dem Wesen der alttestamentlichen Schrift und den Gesetzen ihrer Auslegung sich nicht gebildet hatte, so hatte er natürlich auch seinen Jüngern über diesen Punct keine Belehrung mitgetheilt, vielmehr ihre desfallsigen Vorstellungen unberührt gelassen. Demgemäß finden wir nun bei den neutestamentlichen Verfassern dieselbe theoretische Ansicht vom alten Testament und dieselbe Praxis in Ansehung seines Gebrauchs wie bei den damaligen Juden im Allgemeinen; nur daß sich in der Handhabung derselben Vorstellungen und Grundsätze auf beiden Seiten zugleich der ganze Unterschied zwischen dem neuen christlichen Geiste und dem des damaligen Judenthums in schneidender Schärfe herausstellt. Unsere Verfasser betrachten die Worte des alten Testaments als unmittelbare Worte Gottes und führen sie ausdrücklich als solche ein, auch solche, die keineswegs als directe Gottesaussprüche berichtet werden [a]). Sie sehen eben in dem heiligen Buche nichts, was bloß das Wort seiner menschlichen Verfasser wäre

a) Vgl. Riehm, der Lehrbegr. des Hebräerbriefs, I. S. 173—177.

und nicht zugleich das eigene Wort Gottes selbst. In Allem, was „geschrieben“ steht, redet ihnen Gott selbst, und so sehr sind sie gewohnt, nur hieran zu denken, daß sie das geschriebene heilige Wort schon als solches als Gottes Wort nehmen und in ihm Gott unmittelbar reden hören, ohne einen Gedanken an die menschlichen Personen, welche darin redend und handelnd auftreten. Die geschichtliche Betrachtung ihrer Bibel ist ihnen ja überhaupt fremd. Daher citiren sie das Abstractum *ἡ γραφὴ* oder *αἱ γραφαὶ* oder *γραφαὶ ἅγιαι* (Röm. 1, 2.) oder auch *τὰ ἱερὰ γράμματα* (2 Tim. 3, 15.), ohne Nennung eines bestimmten Verfassers [a]), als selbstverständlich göttliches Wort, z. B. Joh. 7, 38. 10, 35. 19, 36. 37. 20, 9.; Apg. 1, 16.; Jak. 2, 8.; Röm. 9, 17.; Gal. 3, 8. 22. 4, 30.; 1 Petr. 2, 6.; 2 Petr. 1, 20. u. s. w. [b]), und führen alttestamentliche Citate ein mit den Formeln, bald daß Gott (Matth. 1, 22. 2, 15.; Apg. 4, 25. 13, 34.; Röm. 1, 2.), bald daß der heilige Geist (Apg. 1, 16. 28, 25.; Hebr. 3, 7. 9, 8. 10, 15., vgl. auch Apg. 4, 25.; 1 Petr. 1, 11.; 2 Petr. 1, 20.), so rede oder geredet habe. Der Brief an die Hebräer zieht selbst solche Stellen ganz unbedenklich mit einem *ὁ θεὸς λέγει* u. dergl. an, in welchen ausdrücklich von Gott in der dritten Person die Rede ist (1, 6. 7. 8. f. 4, 4. 7. 7, 21. 10, 30.), ja 1, 10. citirt er sogar eine Stelle, in der im alttestamentlichen Texte Gott selbst (nach der Deutung des Verfassers ist es freilich der Sohn Gottes) angeredet wird, als ein von Gott gesprochenes Wort. In der Stelle 2 Tim. 2, 16. werden die *ἱερὰ γράμματα* (V. 15.) ausdrücklich *θεόπνευστα* genannt, wie man auch den Satz construiren und erklären möge [c]);

---

a) Bekanntlich führt der Brief an die Hebräer bei seinen Citationen von Schriftstellen niemals die menschlichen Verfasser an. S. Bleek, Br. a. d. Hebr. I. S. 377 ff. II, 1. S. 239 f.

b) Reuss, histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique, I. p. 297.

c) Daß *θεόπνευστος* nicht mit zum Subject *πᾶσα γραφὴ* als nähere Bestimmung gehört (wie jetzt auch wieder Huther und Tholuck a. a. O. S. 342 f. construiren), sondern mit *καὶ ὠφέλιμος κτλ.* zusammen das Prädicat bildet, welches von dem Subject *πᾶσα γραφὴ* ausgesagt wird, steht mir fest. Im Gedanken steht dieser Construction nicht das

und so wenig man auch aus einem Ausdruck von so weitschichtiger Bedeutung a) eine eigentliche Theorie von der Inspiration der Bibel ableiten kann b), so reicht dieß Datum doch zum Beweise dafür aus, daß der Verfasser die Ansicht seiner jüdischen Zeitgenossen von der eigenthümlichen Natur der alttestamentlichen Bücher im Allgemeinen theilte, und es ist insofern von besonderer Bedeutung, weil in ihm die Theopneustie ganz unzweideutig direct den Schriften selbst beigelegt wird, nicht bloß ihren Urhebern, den Propheten. Allerdings hat in der apostolischen Lehre die Vorstellung von der prophetischen Inspiration, auf welche sie das alte Testament ursächlich zurückführt, noch nicht die scharfe Bestimmtheit unseres kirchlich-dogmatischen Inspirationsbegriffs;

Geringste entgegen; denn, wie Wiesinger (z. d. St. S. 659.) richtig bemerkt, „θεόπνευστος erläutert das von der Schrift prädicirte Vermögen, zur Seligkeit weise zu machen, indem es auf den göttlichen Entstehungsgrund derselben hinweist." Die Frage bleibt mir nur, wie das πᾶσα zu fassen sey. Dabei ist freilich sofort klar, daß man es nicht in adverbialem Sinne nehmen kann, wie Knapp thut, der (christl. Glaubensl. I. S. 82 f.), erklärt: „die ganze (nach allen ihren Theilen, ohne Ausnahme) von Gott eingegebene Schrift ist auch brauchbar zum Unterricht" u. s. w. Aber auch dazu kann ich mich bei dem Fehlen des Artikels vor γραφή — ungeachtet ich einräume, daß es kein unbedingtes Hinderniß abgibt — nicht entschließen, mit den meisten Aelteren und jetzt auch wieder Wiesinger und Philippi (kirchl. Glaubensl. I. S. 161.) zu übersetzen: „die ganze Schrift, die Schrift nach allen ihren Theilen, ist gottgehaucht und nützlich zur Lehre." Jedenfalls ist zu übersetzen: „jede gottgehauchte Schrift ist nützlich" u. s. w., und es fragt sich nur, was dieß „jede" bedeuten soll. Da scheint mir nun Hofmann (Schriftbeweis, I. S. 573. d. 1. A.) das Richtige zu sagen: „Freilich heißt πᾶσα γραφή nicht „die ganze Schrift", sondern „alle Schrift", nämlich Alles, was geschrieben steht." Γραφή steht eben hier, wie sonst so oft (s. z. B. Mark. 12, 10., wo in der Parallelstelle Luk. 20, 17. τὸ γεγραμμένον τοῦτο gesetzt ist, Luk. 4, 21., Joh. 19, 24. 37., Apg. 1, 16., Jak. 2, 23.) in dem Sinn von „Schriftstelle", und unsere Stelle besagt so im Wesentlichen ganz dasselbe wie Röm. 15, 4: ὅσα προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν ἐγράφη κτλ. Vgl. auch Röm. 4, 23. 24., 1 Kor. 9, 10., 10, 11.

a) Ueber dieselbe vgl. Schleiermacher, christl. Gl. II. S. 362., Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. S. 234 f., Tholuck, die Inspirationslehre, S. 343., besonders aber Ewald, Gesch. d. Volks Israel, VI. S. 245., und Jahrb. d. bibl. Wiss. VII. S. 88 f. 114 f. IX. S. 91—94.

b) So urtheilt auch Wiesinger zu unserer Stelle, S. 659.

allein sie steht doch bereits in einer sehr ausgesprochenen Analogie mit ihm. Einmal wird der Zustand der prophetischen Begeisterung wenigstens 2 Petr. 1, 21. (οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη ποτὲ προφητεία, ἀλλ' ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι) a) als ein zum mindesten ganz vorherrschend leidentlicher gedacht, wie man auch in V. 20. das ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται nehmen mag b). Nun ist zwar ein Zeugniß des zweiten petrinischen Briefes von sehr zweideutiger Auctorität; allein in unserem Falle wird es doch durch die im Wesentlichen übereinstimmenden Aeußerungen des ersten Briefes Petri 1, 10—12. ausreichend unterstützt, nach denen bei dem Weissagen der alttestamentlichen Propheten das weissagende Subject nicht ihr eigenes Ich war, sondern τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ, dem sie nur als Organ dienten, wovon dann die Folge gewesen, daß die Zeit und die Zeitverhältnisse (εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρόν), zu der und unter denen die von ihnen vorausverkündigten messianischen Dinge in Erfüllung gehen sollten, ihnen selbst verborgen geblieben und so ihre eigenen Weissagungen ihnen ein Gegenstand ihres Forschens geworden seyen. Fürs Andere aber läßt sich auch nicht verkennen, daß die apostolischen Schriftsteller, obschon sie es freilich nirgends direct sagen, die prophetische Inspiration auch auf den actus scribendi der biblischen Verfasser beziehen. Die ganze Art und Weise ihrer Behandlung der alttestamentlichen Texte setzt bei ihnen augenscheinlich dieselbe Ansicht von diesem Punct voraus, welche damals in den jüdischen Schulen die herkömmliche war. Bei Paulus insonderheit liegt dieß ganz unbestreitbar vor. Denn nur von jener Ansicht aus kann er in den Stellen Röm. 4, 23. 24. 15, 4., 1 Kor. 9, 10. 10, 11., indem er zwischen dem Geschehen der alttestamentlichen Thatsachen und dem Geschriebenwerden von ihnen unterscheidet,

---

a) Vgl. Knapp, Glaubenslehre, I. S. 89.

b) Für meine Person stehe ich nicht an, die ἐπίλυσις mit Bengel und Huther von der eigenen Deutung der gegebenen geschichtlichen Constellation, um aus ihr die Zukunft zu erschließen, zu erklären. Daß aus einer solchen Operation die Propheten des alten Testaments ihre Vorausverkündigungen des Zukünftigen geschöpft, leugnet der Verfasser.

von diesem letzteren behaupten, daß es in der ausdrücklichen teleologischen Beziehung auf das Bedürfniß der neutestamentlichen Gläubigen stattgefunden habe, wenigstens was die Auswahl des aufzuzeichnenden Stoffes angeht; und nur von ihr aus kann er aus Einzelnheiten des Buchstabens der alttestamentlichen Schrift argumentiren, wie er es Gal. 3, 15. 16. thut. Auch können wir ja die Continuität dieser Ansicht in die älteste nachapostolische Kirche hinein sicher verfolgen. Dem Gebrauch, welchen sie von dem alten Testament macht, liegt dieselbe constant zum Grunde, und zwar zu einer Zeit, wo die Annahme einer Theopneustie der neutestamentlichen Schriften sich noch gar nicht fest ausgebildet hatte.

Was das alte Testament angeht, kann sich also unsere kirchlich-dogmatische Inspirationslehre in der That auf die Auctorität zwar nicht des Erlösers selbst — denn er verhält sich zu ihr völlig neutral —, wohl aber der Apostel berufen. Allein welches dogmatische Gewicht hat nun diese Thatsache? Mit jener Inspirationsvorstellung der Apostel, das kann doch Niemand in Abrede ziehen, steht im innigsten ursächlichen Zusammenhange die eigenthümliche Art der Exegese, welche sie auf eine uns oft sehr befremdende Weise an den alttestamentlichen Texten ausüben[a]), und die Bedeutung, die wir der ersteren beizulegen haben, bestimmt sich daher nothwendig nach Maßgabe unserer Würdigung der letzteren. Halten wir die apostolische Behandlung der alttestamentlichen Schrift für eine objectiv berechtigte und folglich für eine richtige Auslegung, nun ja, so darf uns auch die apostolische Inspirationslehre feststehen; vermögen wir dagegen jenes nicht, so werden wir unmöglich zu dieser Ver-

---

a) Ueber dieselbe s. Döpke, Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller. Leipz. 1829. Tholuck, das alte Testament im neuen Testament. (4. Aufl.) S. 1—78. Bleek, über die dogmatische Benutzung alttestamentlicher Stellen im neuen Testament — in dieser Zeitschr. 1835. Hft. 2. S. 441—461., vgl. ebendas. Brief an die Hebräer, II. 1. S. 108 ff. Edmund Scherer, de l'interprétation de l'ancien testament par les écrivains du nouveau, in der Revue de théologie et de philosophie chrétienne, vol. 9. p. 65—84.

trauen fassen können, denn auch hier gilt das „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen". Wohlan denn, vermögen wir es, uns mit gutem exegetischen Gewissen, so also, daß wir es vor unserem Gott und dem Herrn Christus freudig verantworten können, zu den Auslegungen zu bekennen, — es versteht sich, nach Abzug von allem dem, und dessen ist nicht wenig, was nur Anwendung oder Aneignung des biblischen Worts zum Ausdruck des eigenen Gedankens des Verfassers ist, — welche unsere neutestamentlichen Schriftsteller vom alten Testament geben, und zu den hermeneutischen Grundsätzen, auf denen dieselben beruhen? Was mich betrifft, so erkläre ich unumwunden, daß ich es nicht kann, und daß der gerade Wahrheitssinn, der es mir verbietet, mir heiliger ist, als die dogmatische Auctorität der Kirche und ihr Gebot. Es ist auch keineswegs etwa vorzugsweise die Behandlung des eigentlich Messianischen, woran ich mich stoße, sondern gerade aus der Willkür, mit der so vielfach bei dogmatisch unbedeutenden Materien alttestamentliche Stellen ganz unberechtigterweise angezogen werden, z. B. in den späteren Kapiteln des Briefs an die Römer, wird für mich der unobjective Charakter dieser apostolischen Exegese am allerevidentesten a).

Die Thatsache selbst, daß bei den neutestamentlichen Schriftstellern häufig eine Gattung von Auslegung alttestamentlicher Stellen vorkommt, die heutzutage kein sachkundiger Exeget sich gestatten könnte, liegt so offen vor Aller Augen, daß auch die entschiedensten Vertheidiger der Inspiration der Bibel anerkennen, daß die Apostel in dieser Hinsicht eine „freie Art" des Verfahrens befolgt haben b). Die Berechtigung dazu können

---

a) Vgl. Scherer a. a. O. S. 70 f.

b) Philippi, kirchl. Glaubensl. I. S. 225: „Die freie Art, in der die Apostel überhaupt das alte Testament öfter anführen und gebrauchen, ist dadurch erklärt und gerechtfertigt, daß es der eine und selbige Gottesgeist war, der das alte Testament eingegeben und der aus ihnen redete, so daß, indem sie das alte Testament auslegen, der Geist Gottes sich selber auslegt." Vgl. die Erörterung von Beck „über die Citationen und Auslegungen der alttestamentlichen Sprüche und Geschichten in den apostolischen Schriften": Einleit. in das System der christl. Lehre, S. 242—244. Das Wesentliche davon liegt in dem Satze: „In der

diese Theologen von ihren Voraussetzungen aus auch folgerichtig ihnen einräumen; nur mögen sie zusehen, ob ihnen denn überhaupt noch ein sicheres Fundament für die Interpretation der heiligen Schrift übrig bleibt, wenn sie diese für darauf eingerichtet erachten, eine derartige Auslegung, wenn gleich immerhin durch den Geist Gottes selbst, zu erleiden, was doch bei keinem anderen Schriftwerke der Fall ist.

Schon der Umstand, daß unsere neutestamentlichen Schriftsteller die alttestamentlichen Aussprüche in der Regel aus dem Gedächtniß anführen, ist deßhalb gar nicht unbedenklich, weil ihnen dabei hier und da solche Abweichungen von dem wirklichen Wortlaut in die Feder kommen, die den Sinn wesentlich ändern, wie dieß z. B. dem ersten Evangelisten bei dem Citat Mich. 5, 1. geschehen ist. Denn Matth. 2, 6. erhält das וְאַתָּה בֵּית־לֶחֶם אֶפְרָתָה צָעִיר לִהְיוֹת בְּאַלְפֵי יְהוּדָה durch das *καὶ σὺ Βηθλεέμ, γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα* offenbar den entgegengesetzten Sinn. Sodann: sehr viele, wo nicht die meisten, von den Stellen des alten Testaments, welche unsere Verfasser benutzen, werden von ihnen aus den LXX. entnommen, auch dann, wenn diese sich vom Grundtexte entfernen. Dieß hat nun zwar in allen den Fällen nichts auf sich, wo diese Differenzen, selbst wenn sie an und für sich wesentliche sind, doch für den bestimmten Zweck der Anführung keinen Belang haben; aber anders steht es dann, wenn gerade dasjenige im Citat, um dessen willen es gemacht wird, nur den LXX. eigen, dem hebräischen Original aber fremd oder ein Uebersetzungsfehler ist a). Und

Freiheit des Geistes der Wahrheit handelt es sich auch nicht um wörtlich treue Citation schon vorliegender Gottessprüche, sondern um geistestreue Wiedergebung, die unter verschiedenen Umständen für ihre geistlichen Zwecke eben eine neue, nur gerade passende Wendung nimmt, in welcher der ursprüngliche Inhalt nicht verfälscht und dem Irrthum oder Vorurtheil angepaßt wird, sondern im Sinn seines Urhebers, des Geistes, nunmehr tiefer und weiter aufgeschlossen, näher bestimmt und den neuen Bedürfnissen der Wahrheit, nicht der Lüge angepaßt wird, dem Geistes-, nicht dem Fleischessinn, den göttlichen, nicht den weltlichen Bildungsbedürfnissen."

a) Scherer a. a. O. S. 67 f.: Sauf un petit nombre de cas dans

solche Fälle kommen wenigstens im Briefe an die Hebräer vor a). Die K. 1, 6. ausdrücklich als Schriftbeweis angezogenen Worte: καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ, gehören dem hebräischen alten Testament gänzlich nicht an und sind lediglich ein Zusatz der alexandrinischen Uebersetzung zu 5 Mos. 32, 43. b) Ferner: K. 10, 5. wird der Beweis aus den Worten der Stelle Ps. 40, 7: σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι, geführt, welche anerkanntermaßen eine unrichtige Uebersetzung des אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי im Grundtext, ja überdieß höchst wahrscheinlich auch in den Text der LXX. nur durch einen Schreibfehler gerathen sind c). Endlich: K. 12, 26. 27. argumentirt der Verfasser aus der Stelle Habak. 2, 6. und zwar so, daß seine Beweisführung sich gerade auf die Worte ἔτι ἅπαξ stützt, mit denen die LXX. das עוֹד אַחַת des Grundtextes, das aber in Verbindung mit dem unmittelbar folgenden מְעַט הִיא durch „noch eine kleine Weile" übersetzt werden muß,

---

lesquels l'écrivain parait suivre à dessein le texte hébreu de préférence aux septante, ils (die neutestamentlichen Schriftsteller) se servent de la traduction consacrée comme si c'etait l'original, ils l'alleguent textuellement là même ou elle s'écarte le plus du texte; bref, il en agissent comme beaucoup de pasteurs de nos jours qui citent de confiance Osterwald ou Martin, sans éprouver le besoin de vérifier sur les originaux le travail de ces savants. Rien de plus simple au point de vue historique; mais au point de vue dogmatique de l'inspiration il y a là une grave difficulté. En effet le saint-esprit aurait littéralement inspiré le texte de l'ancien testament, et quand il s'agit de citer ce texte dans le nouveau testament, non seulement il aurait négligé d'en donner une version littérale (quelque chose, par exemple, comme la version dite de Lausanne!), mais encore il aurait adopté de confiance un travail qui lui fait dire des choses différentes de ce qu'il a réellement dit. N'est-ce pas là l'inspiration refutée par l'inspiration elle-même?

a) Ob das Citat Jesaj. 52, 15. in Röm. 15, 21. mit Bleek (über die dogmat. Benutzung u. s. w. S. 446.) eben dahin zu ziehen sey, wollen wir gern dahin gestellt lassen. Unter den von Döpke, S. 86., hierher gerechneten Stellen gehören die meisten gar nicht in diese Kategorie.

b) Man vgl., wie Delitzsch über diese Schwierigkeit hinwegzuhelfen sucht, Commentar z. Br. a. d. Hebr. S. 26 ff.

c) Vgl. Bleek, der Br. an d. Hebr. I. S. 19. II, 2. S. 631 ff. Daß die Lesart der LXX. auf einem Schreibfehler beruhe, stellt Delitzsch in Abrede, a. a. O. S. 460.

falsch wiedergeben[a]). Dazu kommt noch: auch da, wo die neutestamentlichen Schriftsteller bei ihren Citationen nicht den LXX. folgen, sondern den hebräischen Grundtext selbst vor Augen zu haben scheinen, — was besonders bei Paulus und bei Johannes häufig, nicht selten auch im ersten Evangelium der Fall ist, — fassen sie öfters die alttestamentlichen Texte in einer Weise auf, die eine unbefangene Auslegung nicht als die richtige gelten lassen kann, sey es nun, daß sie dabei der in den damaligen gelehrten Schulen der Juden cursirenden exegetischen Tradition folgen, oder daß sie selbständig ihre eigenen Wege gehen. So ist es unbestreitbar eine unrichtige Erklärung des Wortes Jes. 53, 4: אָכֵן חֳלָיֵנוּ הוּא נָשָׂא וּמַכְאֹבֵינוּ סְבָלָם, wenn dasselbe Matth. 18, 17. auf die Krankenheilungen Jesu bezogen wird. Und selbst angenommen, diese Deutung sey die richtige, so ergäbe sich ja nur die neue Schwierigkeit, daß Petrus dasselbe jesajanische Wort falsch aufgefaßt haben würde; denn 1 Petr. 2, 24. wird es von dem Kreuzestode Jesu verstanden. Kommt es doch sogar vor, daß derselbe Paulus dieselbe Schriftstelle, 1 Mos. 13, 15., bei verschiedenen Gelegenheiten auf verschiedene Weise erklärt, wie die Vergleichung von Röm. 4, 16. 18. mit Gal. 3, 16. ergibt. Vor Allem läßt es sich aber gar nicht ableugnen, daß die neutestamentlichen Schriftsteller, und namentlich auch von dem Paulus gilt es, in zahllosen Fällen Vorausverkündigungen oder (beabsichtigte) Typen von neutestamentlichen Thatsachen in solchen Stellen und Daten des alten Testaments erblicken, in denen ihrem historischen Sinne nach nichts Derartiges zu finden ist, und aus alttestamentlichen Texten Dinge ableiten, an welche die Verfasser derselben durchaus nicht gedacht haben, ja daß sie überhaupt bei ihrem Gebrauch des alten Testaments vielfältigst, wenn auch nicht selten auf höchst geistvolle Weise, ihre eigenen Gedanken in die Worte desselben hineintragen. Das Aeußerste davon liegt im Briefe an die Hebräer vor, und hier wird es jetzt auch nicht leicht mehr verkannt. Es läßt sich nun zwar das Verfahren

---

a) S. Bleek, der Br. a. d. Hebr. II, 2. S. 966 f. 968. Wie Delitzsch hier zu helfen sucht, s. S. 658 f.

unserer Schriftsteller bei ihren alttestamentlichen An- und Beweisführungen in den meisten Fällen insoweit rechtfertigen, daß es nicht als ein rein willkürliches, sondern irgendwie als in der Sache selbst begründet sich darstellt; allein unbefangenerweise muß man doch bei dieser Rechtfertigung zugleich eingestehen, daß die Vermittelungen, durch welche wir dieß jetzt erreichen, jenen Verfassern selbst fremd waren. Von den alttestamentlichen Stellen insbesondere, welche im neuen Testament als prophetische Hinweisungen auf den Erlöser gedeutet werden, betrachten wir viele mit Fug und Recht als indirecte messianische Weissagungen; aber es ist doch gar nicht zu bestreiten, daß unsere Verfasser sie als etwas gar viel Anderes, nämlich als directe Voraussagen vom Messias, ansahen und anzogen[a]). Und wir können dabei auch nicht einmal mit der Annahme aushelfen, daß die Apostel einen mehrfachen Sinn der heiligen Schrift statuirt hätten; denn davon weiß ihre Hermeneutik nichts[b]). Wenn Paulus Gal. 4, 21—31. mittelst einer allegorisirenden Deutung des Textes 1 Mos. 21. demonstrirt, so weiß er darum, daß sein Verfahren ein Allegorisiren ist und nichts weiter (V. 24: ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα).

Uns ein richtiges Urtheil zu bilden über die bisher besprochene Weise der Behandlung des alten Testaments im neuen, das wird sehr erschwert durch die herkömmliche Art der Fragestellung in Betreff dieses Punctes. Von Seiten derjenigen, welche jene apostolische Praxis nicht gutzuheißen vermögen, pflegt nämlich behauptet zu werden, die Apostel seyen bei ihrem Schriftgebrauch der Methode gefolgt, welche in den damaligen Schulen der Juden üblich gewesen, mit andern Worten, der rabbinischen Weise der Schriftauslegung; und darüber, ob dem so sey oder nicht, entbrennt dann der Streit. Wird nun aber die Frage so gestellt, so ist beides ungefähr gleich schwierig, sie zu verneinen und sie zu bejahen. Denn auf der einen Seite springen freilich manche frappante Aehnlichkeiten zwischen den beiden Verfahrungsweisen sofort ins Auge; auf der anderen aber em-

a) Vgl. Reuß, hist. de la théol. chrét. au siècle apostol. I. p. 298 s.
b) S. Reuß, a. a. O. I. S. 299—301.

pfängt man wo möglich noch entschiedener den Eindruck, daß nichtsdestoweniger beide ihrem Wesen nach grundverschieden sind und hier, wenn irgendwo, der alte Kanon gilt: duo cum faciunt idem, non est idem. Zudem ist die obige Frage auch eine in sich selbst unklare und mithin eine verwirrende. Denn man pflegt bei ihr einmal unter dem Namen „rabbinische Schriftauslegung" unhistorisch ganz verschiedene Dinge zusammen zu begreifen, die halachische Auslegung und die haggadische, und dann wieder die exegetische Praxis und Tradition der jüdischen Schulen um die Zeit des Beginns der christlichen Aera herum und die der Rabbinen des Mittelalters, und fürs Andere vorauszusetzen, daß diese jüdische Weise, mit der Schrift zu verfahren, ein Fündlein reiner Willkür, ein Erzeugniß lediglich des Aberwitzes und des Ungeschmacks sey. Dieß letztere ist nun gewiß ein Irrthum. Wenigstens in ihren Ursprüngen ist die jüdische Methode der Exegese gewiß nichts Anderes als ein Kind der Noth. Diese allerdings willkürlichen, spielenden und abgeschmackten Künsteleien der alten jüdischen Schriftausleger haben ihren Grund letztlich nur darin, daß ihre Urheber sich thatsächlich in der Unmöglichkeit befanden, ihre Bibel wirklich auszulegen. Es will ja etwas heißen: das alte Testament durchweg verstehen; darüber kann unter uns kein Zweifel seyn. Nun meinen wir wohl gern, das genaue Verständniß dieser heiligen Bücher bis in ihr feines Detail hinein werde für die Juden um die Zeit Christi ohne Vergleich eine leichtere Sache gewesen seyn, als für uns Spätgeborene. Das ist aber eine arge Täuschung und es verhält sich damit gerade umgekehrt. Ein wirkliches, d. h. ein durch wirkliche Auslegung gewonnenes, Verständniß des alten Testaments war, wenigstens die prophetischen Theile desselben angehend, für die damaligen Meister in Israel geradezu etwas Unerschwingliches a). Das Auslegen hat seine Bedingungen. Die Auslegung setzt das Gegebenseyn eines

---

a) Das Bewußtseyn hierum drückt sich in der 1 Petr. 1,10—12. ausgesprochenen Ansicht aus, daß für die alttestamentlichen Propheten selbst ihre Weissagungen unverständlich gewesen seyen.

objectiven Gesetzes für ihr Verfahren voraus, d. h. einer Wissenschaft der Auslegung, einer Hermeneutik. Eine solche gab es aber für die damaligen Juden nicht; denn die vermeintliche Theorie des Schrifterklärens, welche unter ihnen in Umlauf war, ist der gerade Gegensatz von einer Wissenschaft der Auslegung. Von ihrem Standpunct aus mußten sie ja den Gedanken, daß die heil. Schrift den objectiven wissenschaftlichen Gesetzen der Interpretation gemäß zu verstehen sey, geradezu zurückweisen. Die heiligen Bücher (und diese bildeten bekanntlich ihre ganze Literatur) waren ihnen ja gar nicht ein auf dem geschichtlichen Wege, sohin nach den Gesetzen der menschlichen schriftstellerischen Thätigkeit entstandenes Schriftwerk, sondern ein lediglich übernatürlich gewirktes Wunderwesen, ein von Gott unmittelbar inspirirter Offenbarungscodex. Die historische Betrachtungsweise derselben war sonach für sie grundsätzlich ausgeschlossen, und folgeweise auch die historische Auslegung, d. h. aber die alleinige wirkliche Auslegung. Am stärksten mußten die Folgen davon bei dem Gebrauch der prophetischen Theile des heiligen Codex fühlbar werden. Aus dem Lichte ihrer geschichtlichen Entstehung herausgerückt, wurden sie zu einem dunklen Labyrinth, zumal von jener Vorstellung von der Schrift aus auch der Gedanke an eine geschichtliche Entwickelung der Weissagung im Kreise des Volkes Gottes abgeschnitten war. Die prophetischen Stücke des alten Testaments, wenigstens in ihrem Detail, waren so unauslegbar geworden [a]). Sollten nun aber diese Partien doch auch gebraucht werden, so blieb dem Erklärer nichts Anderes übrig, als ihren Sinn durch Errathen zu enträthseln. Damit jedoch bei solcher Willkür der Deutung gleichwohl eine Gemeinsamkeit des Verständnisses möglich sey, mußten für jenes Diviniren Gesetze, *κανόνες*, aufgestellt werden, und diese konnten natürlich lediglich conventionelle seyn. So mußten die jüdischen Schrift-

a) Diese thatsächliche Unauslegbarkeit so vieler Partien des alten Testaments für das damalige Geschlecht wirkte dann ihrerseits auch wieder mit zur Entwickelung und Befestigung der Ansicht von der Entstehung der Bibel durch Inspiration. Je dunkler die Bibel war, desto gewisser erschien es, daß sie kein menschliches Buch sey.

gelehrten bei ihrer Beschäftigung mit den prophetischen Büchern ganz eben so auf eine Hermeneutik spielender Willkür gerathen, wie bei ihrer Beschäftigung mit der Thora aus dem anderen Grunde, weil in dieser auf alle religiösen Fragen, die sich ihnen überhaupt stellten, die Antwort sich finden sollte, gleichviel, ob die mosaische Gesetzgebung wirklich auf sie eingegangen war oder nicht. Haben sich ja doch unter ähnlichen Verhältnissen zu allen Zeiten, weil mit innerer Nothwendigkeit, ganz gleichartige Behandlungsweisen der geheiligten Religionsurkunden gebildet, selbst noch mitten in der Christenheit, wie Jeder weiß, der den Bibelgebrauch der frommen Laien, zumal derjenigen, die einem bestimmt geschlossenen religiösen Kreise angehören, einigermaßen beobachtet hat.

Auch die ersten an Christum Gläubigen befanden sich in der gleichen Lage den prophetischen Büchern des alttestamentlichen Codex gegenüber. Zu einer wirklichen Auslegung derselben gebrach es auch ihnen theilweise an den Bedingungen. Sie hatten in dieser Beziehung zwar den unermeßlichen Vortheil voraus vor ihren übrigen Volksgenossen, daß die Person und die Geschichte, welche das eigentliche Thema der gesammten alttestamentlichen Weissagung ausmachen, ihnen offen vor Augen lag, und daß folglich der allgemeine Sinn dieser letzteren ihrem Verständniß eröffnet war; allein in Betreff der einzelnen geschichtlich speciell bedingten Züge des prophetischen Gemäldes waren doch auch sie nicht besser daran, als die Anderen, die wirkliche Auslegung dieser Dinge ging auch über ihr Vermögen hinaus. Für den Fall, daß sie sich an die Auslegung des Details der alttestamentlichen Weissagungen begaben, können wir daher bei ihnen schon von vornherein keineswegs nur richtige Zurückweisungen auf das alte Testament erwarten, und so wird uns der wirkliche Thatbestand in diesem Puncte, wie er im neuen Testament vorliegt, der uns freilich von der Annahme der Infallibilität der neutestamentlichen Schriftsteller aus höchlich befremden muß, als das durchaus Natürliche erscheinen, sobald wir uns unbefangen in die geschichtlichen Verhältnisse dieser hineinversetzen. Dem Geschäft, von dem wir hier reden, mußten aber die er-

Christen, insbesondere die Apostel und die übrigen ersten Verkündiger des Evangeliums, bevorab unter Israel, sich unterziehen. Ihnen stellte sich der Versuch einer durchgeführten Auslegung der alttestamentlichen Weissagung sogleich von vornherein als Aufgabe, und zwar mit solcher Dringlichkeit, daß er sich gar nicht ablehnen ließ. Das Evangelium trat ja auf als die Verkündigung von der in Jesu von Nazareth geschehenen Erfüllung der Heilsverheißung des alten Bundes, es predigte Jesum als den Christus, als den, in welchem die messianische Weissagung sich geschichtlich verwirklicht habe. Diese Behauptung, auf welcher der neue Glaube seinen Standort nahm, mußte aber gerechtfertigt, es mußte von ihren Gründen Rechenschaft abgelegt werden; dieß war eine Forderung, die nicht bloß von den noch nicht Gläubigen, sondern auch von den schon Gläubigen an die Verkündiger des Evangeliums unumgänglich gestellt wurde. Die Nachweisung ihres guten Grundes, die Nachweisung des wesentlichen Zusammenhanges und Zusammenklanges zwischen der alttestamentlichen Offenbarung und Heilsökonomie und den Thatsachen, welche die Geschichte Jesu constituiren, mußte insbesondere auch für die gemeinsame Erbauung der ersten Christen in ihren religiösen Versammlungen ein Hauptinteresse bilden. So finden wir ja auch thatsächlich, laut der Apostelgeschichte, die ersten Verkündiger des neuen Glaubens ganz vorwiegend eben mit einer solchen Nachweisung beschäftigt. Natürlich konnte sie aber nicht anders geführt werden, als mittelst der Auslegung der Weissagungen des alten Testaments, und zwar in ihrem Detail. Denn bei dem Allgemeinen konnte man nicht stehen bleiben, da es sich ja eben darum handelte, aufzuzeigen, wie der im alten Testament vorliegende concrete Thatbestand, richtig verstanden, jene abstracte Thesis mit Nothwendigkeit ergebe. Die Aufgabe war also die, die alttestamentlichen Weissagungen mit Hülfe des Lichts, welches von den neutestamentlichen Offenbarungsthatsachen her auf sie fiel, so auszulegen, daß, was bisher in ihnen unverständlich geblieben war, nunmehr vermöge seiner Beziehung auf diese neuen Data sich vollständig aufschließe. Dieß war die überführende Probe, die für die Richtigkeit der Grundbehauptung

der evangelischen Predigt gegeben werden mußte. Die Aufgabe war demnach wesentlich eine exegetische, sie konnte nur mittelst des eingehenden, in das Einzelne sich vertiefenden exegetischen Studiums der Propheten und des ganzen alten Testaments überhaupt gelöst werden. Nun läßt sich aber ein solches Studium unter allen Umständen nicht in der Eile und im Moment zum Abschluß bringen, und bei den damaligen Verhältnissen konnte es, wie gezeigt worden, überdieß auch gar nicht in Angriff genommen werden, ja selbst der Gedanke desselben war noch nicht einmal aufgegangen. Gleichwohl bestand das bezeichnete Bedürfniß nichtsdestoweniger fort und erhob seine Forderung mit ihrem drängenden Interesse immer wieder von Neuem. Was blieb da übrig? Es mußte der Versuch gewagt werden, die Aufgabe auf einem anderen Wege zu lösen, als dem, der durch die Natur der Sache als der allein zum Ziele führende vorgezeichnet ist, also auf einem an sich selbst unzureichenden Wege. War doch ohnehin ein solcher aushelfender Weg nicht erst aufzusuchen; die jüdischen Schulen hatten ihn ja schon längst entdeckt, und in ihnen war er fort und fort der allgemein betretene. Das Ergebniß eines solchen Versuchs konnte freilich eben auch nur ein unzureichendes seyn, kein objectives, sondern nur ein mehr oder minder bloß subjectives und subjectiv willkürliches; aber es kam ja eben auch nur auf einen vorläufigen Nothbehelf an, auf ein Surrogat zur Befriedigung eines augenblicklichen drängenden Bedürfnisses, mit dem man sich unter den gegebenen Umständen nun einmal nicht anders als nothdürftig auseinandersetzen konnte. Genug, man mußte sich entschließen, das Prophetische des alten Testaments durch Divination zu erklären, statt durch Interpretation. Dieser Entschluß war um so leichter gefaßt, da die divinatorische Schrifterklärung an den urchristlichen Charismen eine ungemeine Ermuthigung und Unterstützung fand, besonders an dem der προφητεία, das unverkennbar zu dem Bedürfniß des Schriftverständnisses in bestimmter teleologischer Beziehung stand. Welche hohe Bedeutung diese Charismen in der hier besprochenen Beziehung hatten, in wie eminentem Maße sie für die ersten Christen die ihnen unmögliche exegetische Forschung

erfolgreich vertraten: das fällt recht stark ins Auge, wenn man mit der apostolischen Behandlung des alten Testaments diejenige zusammenhält, die, ganz derselben Gattung mit ihr angehörig, in der nachapostolischen Zeit sofort in der Kirche gangbar wird, diejenige z. B., die uns bereits in dem sogenannten Briefe des Barnabas als hohe christliche γνῶσις begegnet. Denn das steht ja historisch fest, daß die älteste Schrifterklärung in der christlichen Kirche eben diese typisirend und allegorisirend divinatorische und daß diese in der ältesten Kirche ganz eigentlich officiell autorisirt war [a]).

Wenn wir die in den apostolischen Schriften uns entgegentretende Behandlung der alttestamentlichen Texte von dem Gesichtspunct dieser Erörterungen aus betrachten, so wird sie für uns nichts Ueberraschendes mehr haben. Ihre Verwandtschaft mit der in den damaligen jüdischen Schulen üblichen werden wir um so weniger verschleiern wollen [b]), je klarer wir die Quelle dieser Verwandtschaft erkennen; aber wir werden uns nicht minder auch des charakteristischen Unterschiedes lebendig bewußt werden, der in Ansehung des Geistes stattfindet, in welchem die im Wesentlichen selbige Methode von beiden Theilen gehandhabt wird, von den jüdischen Schriftgelehrten und von den Aposteln [c]), und den

a) Bekanntlich rechnet Origenes (de princip., prooem. §. 8. p. 48 sq. vol. I. Ruae.) unter die allgemein geltende praedicatio apostolica et ecclesiastica ausdrücklich: quod per spiritum Dei scripturae conscriptae sint et sensum habeant non eum solum, qui in manifesto est, sed et alium quendam latentem quamplurimos. Formae enim sunt haec, quae descripta sunt, sacramentorum quorundam et divinarum rerum imagines: de quo totius ecclesiae una sententia est, esse quidem omnem legem spiritalem, non tamen ea, quae spirat lex, esse omnibus nota, nisi his solis, quibus gratia spiritus sancti in verbo sapientiae ac scientiae condonatur. Vgl. auch libr. 4. cap. 9. p. 166. und Hom. 7. in Levit. §. 5. p. 226.

b) Tholuck, das alte Testament im neuen Testament, S. 8: „Eine gewisse Verwandtschaft der apostolischen Hermeneutik mit der jüdischen konnte hinfort nicht mehr geleugnet werden."

c) Döpke a. a. O. S. 188: „Jeder unbefangene Forscher muß sich gedrungen fühlen, zu gestehen, daß, wenn auch viele Mängel der jüdischen Theologie den neutestamentlichen Schriftstellern noch ankleben, sie im Durchschnitte doch einen weit weiseren Gebrauch vom alten Testament machen, als die übrigen Schriftsteller."

sicheren Tact bewundern, mit dem die letzteren sich fern halten von den spielenden und geschmacklosen Kunsthandgriffen, von denen das Zeughaus der rabbinischen Hermeneutik strotzt a). Unseren neutestamentlichen Verfassern, das bemerkt man bald, steht, indem sie sich so viel als nur immer möglich auf das alte Testament zurückbeziehen, ein klarer Begriff des Auslegens noch gar nicht vor der Seele. Der Unterschied zwischen wirklicher Auslegung und bloßer Anwendung (zwischen halachischer und haggadischer Interpretation), so wie der zwischen eigentlicher Weissagung und bloßer Geschichtsparallele ist für sie noch ein fließender. Was ihnen vorschwebt bei ihren Citaten, ist oft nur der ganz unbestimmte Gedanke: diese alttestamentliche Stelle erinnert unmittelbar und unwillkürlich an dieses neutestamentliche Datum, oder umgekehrt. Sie suchen im alten Testament die neutestamentlichen Ideen, und wo ihnen diese darin begegnen, da sehen sie eine Weissagung auf das neue Testament. Je heller und glänzender das neue Licht war, welches den an Jesus gläubig gewordenen Israeliten von ihm aus über das alte Testament im Großen und Ganzen aufging, desto zuversichtlicher setzten sie voraus, daß auch alles, oft so dunkle, Detail in dem heiligen Buche von ebendaher sich aufhellen müsse. Manche von den befremdlichen Deutungen alttestamentlicher Stellen im neuen Testament mögen ihren Ursprung bestimmt in dem Umstande haben, daß diesen ersten Christen ehemals, bevor sie noch von Christo wußten, in ihrer Bibel manche Einzelheiten völlig unverständlich gewesen waren, und sie nun, nachdem sie den Messias gefunden, in ihrem neuen christlichen Gesichtskreise nach Daten suchten, mittelst welcher sie sich jene alttestamentlichen Räthsel lösen könnten. Von dem typischen Verhältniß der alttestamentlichen Oekonomie zu Christo, auf das ja auch dieser selbst wiederholentlich hingewiesen hatte, mußten die christlichen Leser des alten Testaments natürlich frühzeitig einen starken Eindruck empfangen; aber auch er wurde für sie eine Quelle unobjectiver Deutungen von alttestamentlichen Stellen: deßhalb

a) Vgl. Döpke, S. 90.; Tholuck a. a. O. S. 11—24.

nämlich, weil sie, bei dem Ineinanderfließen der Begriffe „Offenbarung“ und „heilige Schrift“, so leicht das Typisch-prophetische in die alttestamentliche Schrift setzten, statt in die alttestamentliche Offenbarungsgeschichte und in die auf sie aufgebaute theokratische Anstalt. Aehnlich verhält es sich auch mit den neutestamentlichen Beweisführungen aus dem alten Testament. Es ist sehr richtig bemerkt worden a), und zwar gerade mit Beziehung auf die neutestamentlichen Beweismethoden, daß den Beweisführungen überhaupt häufig nur eine vorübergehende Ueberzeugungskraft eignen könne, weil ja bei ihnen, wofern sie ihren unmittelbaren Zweck erreichen sollen, jedesmal mit den gerade in Geltung stehenden Zeitvorstellungen und Zeitvoraussetzungen operirt werden müsse. Daran ist allerdings bei vielen von den neutestamentlichen Beweisen aus der Schrift sehr ernstlich zu erinnern, die gar nicht wirkliche Beweise sind. Die neutestamentlichen Schriftsteller haben in der That für ihre christlichen Ueberzeugungen Beweise — in dem Sinne, daß sie jene damit erst hätten begründen wollen — überhaupt nicht gesucht im alten Testament b), sondern sie vernahmen nur ganz natürlich in ihrer freudigen Glaubensgewißheit von demselben her ein vielstimmiges Echo ihrer längst festgewurzelten Ueberzeugungen, und jeder solcher Wiederhall war ihnen dann freilich zugleich eine neue Bestätigung derselben. Daß dabei viel bloß Subjectives mit unterlaufen mußte, weiß Jeder, der die Bibel zu seiner Erbauung liest, aus eigener Erfahrung zum voraus. Wie hätten doch überhaupt solche unobjective Auffassungen ausbleiben können bei Lesern der Schrift, denen dieselbe ein übernatürlich inspirirter Offenbarungscodex

a) Riehm in dieser Zeitschrift, 1859. Hft. 2. S. 318. Vgl. auch Tholuck, das alte Testament im neuen Testament, S. 58.

b) Reuß a. a. O. I. S. 303: Pour les apôtres l'Ecriture n'était pas la source du dogme, mais le dogme était le critère de l'exégèse. La conviction, chez eux, existait avant la preuve, comme c'est le cas généralement pour les convictions instinctives et immédiates, qui n'en sont que plus fortes et plus profondes et surtout plus capables de se transmettre et d'agir sur le monde. Vgl. Ewald, Jahrb. der bibl. Wissensch. VII. S. 84 f.

war?[a]) Die der Bibel beigelegte Theopneustie ließ ja bei ihrer Betrachtung und Auslegung derselben den historischen Gesichtspunct gar nicht offen. Bei einer göttlich inspirirten Schrift erschien folgerichtig die „geistliche" Auslegung als die allein natürliche und angemessene[b]), d. h. die Auslegung von denjenigen Gegenständen, an denen jedesmal vorzugsweise das religiöse Interesse haftet, vermöge charismatisch erleuchteter Divination. Für die ersten Christen beruhte aber das höchste religiöse Interesse — wie es für die Juden schon längst sich auf die die Zukunft der Theokratie betreffenden Fragen geworfen hatte[c]) — in den Thatsachen der Geschichte des Erlösers und in den Erwartungen von der künftigen herrlichen Vollendung seines Reichs. Hierauf bezogen sie folglich das gesammte alttestamentliche Wort und das Dunkelste darin am allermeisten. Ihre Stellung zu demselben war überhaupt eine andere, als die des Exegeten unserer Tage. Wenn sie mit ihrem alten Testament Umgang pflogen, so war ihnen das Subject, dem sie sich unmittelbar gegenüber befanden als Hörer, nicht der concrete einzelne biblische Autor, sondern das Abstractum „die heilige Schrift", näher Gott selbst; wenn sie in der Schrift lasen, so hörten sie Gott selbst unmittelbar zu ihnen reden, mit Ueberhüpfung des zunächst liegenden historischen Sinnes ihres Textes. Sie waren überzeugt, daß aus jedem geschriebenen Worte des alten Bundes heraus der lebendige Gott, von dem es herstamme, ausdrücklich und direct zu ihnen rede, und was er so zu ihnen, zu den Genossen des neuen Bundes, sprach, das erschien ihnen als der eigentliche und eigentlich von ihm beabsichtigte Sinn des alttestamentlichen Wortes[d]). Diese Ueberzeugung spricht ja

---

a) Vgl. Reuß a. a. O. I. S. 301 f.

b) Reuß a. a. O. S. 301: Le principe de l'inspiration miraculeuse de la lettre amenait avec lui, comme son corollaire naturel, celui de la spiritualisation de cette dernière.

c) Reuß a. a. O. S. 301: De même que toute la théologie avait fini par devenir la science sacrée de l'avenir, toute la litterature était censée lui servir de source; elle était un grand ensemble de prophéties et non une collection de documents historiques.

d) Vgl. Riehm, Lehrbegr. des Hebräerbriefes, I. S. 191.

Paulus sogar in der Form eines Lehrsatzes aus, wenn er Röm. 15, 4. schreibt: ὅσα προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν ἐγράφη, ἵνα διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ διὰ τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν τὴν ἐλπίδα ἔχωμεν. Vgl. 4, 23. 24., 1 Kor. 9, 10. 10, 11. Von solchen Voraussetzungen aus war freilich eine wirkliche Auslegung nicht möglich; von ihnen aus blieb der alttestamentliche Text für den christlichen Leser nicht ein Text, sondern er wurde ihm lediglich zu einem anregenden Motive eigener neutestamentlicher Gedankenbildung. Ganz vorzugsweise mußte aber bei den Weissagungen des alten Testaments die Sache sich auf diese Weise stellen. Denn nach der urchristlichen Ansicht, wie wir sie 1 Petr. 1, 12. lesen, haben ja die alttestamentlichen Propheten ihre Offenbarungen von den messianischen Dingen nicht eigentlich für die Leute zur Zeit des alten Bundes empfangen, sondern für die Angehörigen des neuen Testaments. Zu diesen und für diese redet also die alttestamentliche Weissagung eigentlich, und nach Maßgabe der evangelischen Verkündigung (διὰ τῶν εὐαγγελισαμένων ὑμᾶς πνεύματι ἁγίῳ) ist sie zu verstehen. Außerdem dürfen wir auch den Umstand nicht übersehen, daß — was ja auch bei der Entstehung der rabbinischen Auslegungsweise so stark mitgewirkt hat[a]) — unsere Schriftsteller die Stellen des alten Testaments, von denen sie Gebrauch machen, in der Regel aus ihrem Gedächtniß schöpften und daher nur selten den bestimmten Zusammenhang, dem sie angehören, sich deutlich vergegenwärtigen und berücksichtigen konnten. Endlich aber blieb auch der Fall nicht aus, daß der neue christliche Geist im alten Testament auf Manches stieß, was ihm wie Irrthum erschien und überhaupt widerstrebte. Solcherlei mußte nun der Leser, so gut es eben gehen wollte, sich so ausdeuten, daß es seinem religiösen Bewußtseyn conform wurde, und dieß that er um desto zuversichtlicher, je gewisser es ihm von vornherein feststand, daß das geheiligte Wort der Schrift sich mit der höchsten Wahrheit, d. h. mit der christlichen, schlechterdings nicht in wirklichem Widerspruch befinden könne. Und damit

a) Vgl. Döpke a. a. O. S. 140 f.

eröffnete sich dann die Quelle, aus der bekanntlich in allen Religionen die allegorische Deutung der heiligen Urkunden so reichlich geflossen ist.

So ist es mit der Auslegung bestellt, welche unsere neutestamentlichen Schriftsteller auf ihre Voraussetzung der Theopneustie der alttestamentlichen Schriftensammlung gebaut haben. Wohlan denn, finden wir diese Voraussetzung jetzt, wo wir ihre Consequenzen überschauen, durch diese bewährt oder widerlegt? Ich antworte ohne Bedenken: widerlegt, — und so kann für mich das apostolische Zeugniß für die Entstehung des alten Testaments durch Inspiration nicht den Ausschlag geben.

Bisher galt unsere Frage nach der Theopneustie dem alten Testament; es wird Zeit, uns mit ihr dem neuen Testament zuzuwenden, in Beziehung auf welches sie für uns die größere Wichtigkeit hat. Wir fragen aber jetzt nicht, ob das neue Testament auf uns den Eindruck mache, ein Werk des heiligen Geistes zu seyn. Diese Frage ist freilich leicht erledigt durch die zuversichtlichste Bejahung. Denn das wird wohl Jeder, der nur einige Unterscheidungsgabe für den heiligen Geist besitzt, sofort inne, daß, wenn irgend eine Schrift in der Welt, unser neues Testament eine γραφὴ θεόπνευστος im Sinne von 2 Tim. 3, 16. 17. ist, und will man sich diesen Eindruck zu voller Lebendigkeit bringen, so braucht man nur die apostolischen Schriften mit der an sie sich unmittelbar anschließenden ältesten christlichen Literatur, namentlich mit den sogenannten apostolischen Vätern, zusammenzuhalten. Welch' ein Abstand ist zwischen diesen beiden Literaturen, welche Kluft trennt beide! Wie scharf sticht die Hoheit, Fülle, Frische, Natürlichkeit und Gesundheit des Geistes der einen ab gegen die Dürftigkeit, Kleinlichkeit, Leerheit, Steifheit, Geschraubtheit und Schwülstigkeit der anderen![a])

---

a) Vgl. Sederholm, der geistige Kosmos, S. 456: „Wäre es denn nicht im immensesten Sinne des Worts absurd, anzunehmen, das neue Testament sey eine natürliche Blüthe des jüdischen Volks zu der Zeit, als die Schriften desselben entstanden? Schon beim alten Testament wäre dieß augenscheinlich eine Inconsequenz, wie viel mehr denn beim neuen Testament! Daraus läßt sich aber mit vollkommenem Recht

unserer Schriftsteller bei ihren alttestamentlichen An- und Beweisführungen in den meisten Fällen insoweit rechtfertigen, daß es nicht als ein rein willkürliches, sondern irgendwie als in der Sache selbst begründet sich darstellt; allein unbefangenerweise muß man doch bei dieser Rechtfertigung zugleich eingestehen, daß die Vermittelungen, durch welche wir dieß jetzt erreichen, jenen Verfassern selbst fremd waren. Von den alttestamentlichen Stellen insbesondere, welche im neuen Testament als prophetische Hinweisungen auf den Erlöser gedeutet werden, betrachten wir viele mit Fug und Recht als indirecte messianische Weissagungen; aber es ist doch gar nicht zu bestreiten, daß unsere Verfasser sie als etwas gar viel Anderes, nämlich als directe Voraussagen vom Messias, ansahen und anzogen a). Und wir können dabei auch nicht einmal mit der Annahme aushelfen, daß die Apostel einen mehrfachen Sinn der heiligen Schrift statuirt hätten; denn davon weiß ihre Hermeneutik nichts b). Wenn Paulus Gal. 4, 21—31. mittelst einer allegorisirenden Deutung des Textes 1 Mos. 21. demonstrirt, so weiß er darum, daß sein Verfahren ein Allegorisiren ist und nichts weiter (V. 24: *ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα*).

Uns ein richtiges Urtheil zu bilden über die bisher besprochene Weise der Behandlung des alten Testaments im neuen, das wird sehr erschwert durch die herkömmliche Art der Fragestellung in Betreff dieses Punctes. Von Seiten derjenigen, welche jene apostolische Praxis nicht gutzuheißen vermögen, pflegt nämlich behauptet zu werden, die Apostel seyen bei ihrem Schriftgebrauch der Methode gefolgt, welche in den damaligen Schulen der Juden üblich gewesen, mit andern Worten, der rabbinischen Weise der Schriftauslegung; und darüber, ob dem so sey oder nicht, entbrennt dann der Streit. Wird nun aber die Frage so gestellt, so ist beides ungefähr gleich schwierig, sie zu verneinen und sie zu bejahen. Denn auf der einen Seite springen freilich manche frappante Aehnlichkeiten zwischen den beiden Verfahrungsweisen sofort ins Auge; auf der anderen aber em-

---

a) Vgl. Reuß, hist. de la théol. chrét. au siècle apostol. I. p. 298 s.
b) S. Reuß, a. a. O. I. S. 299—301.

pfängt man, wo möglich noch entschiedener den Eindruck, daß nichtsdestoweniger beide ihrem Wesen nach grundverschieden sind und hier, wenn irgendwo, der alte Kanon gilt: duo cum faciunt idem, non est idem. Zudem ist die obige Frage auch eine in sich selbst unklare und mithin eine verwirrende. Denn man pflegt bei ihr einmal unter dem Namen „rabbinische Schriftauslegung“ unhistorisch ganz verschiedene Dinge zusammen zu begreifen, die halachische Auslegung und die haggadische, und dann wieder die exegetische Praxis und Tradition der jüdischen Schulen um die Zeit des Beginns der christlichen Aera herum und die der Rabbinen des Mittelalters, und fürs Andere vorauszusetzen, daß diese jüdische Weise, mit der Schrift zu verfahren, ein Fündlein reiner Willkür, ein Erzeugniß lediglich des Aberwitzes und des Ungeschmacks sey. Dieß letztere ist nun gewiß ein Irrthum. Wenigstens in ihren Ursprüngen ist die jüdische Methode der Exegese gewiß nichts Anderes als ein Kind der Noth. Diese allerdings willkürlichen, spielenden und abgeschmackten Künsteleien der alten jüdischen Schriftausleger haben ihren Grund letztlich nur darin, daß ihre Urheber sich thatsächlich in der Unmöglichkeit befanden, ihre Bibel wirklich auszulegen. Es will ja etwas heißen: das alte Testament durchweg verstehen; darüber kann unter uns kein Zweifel seyn. Nun meinen wir wohl gern, das genaue Verständniß dieser heiligen Bücher bis in ihr feines Detail hinein werde für die Juden um die Zeit Christi ohne Vergleich eine leichtere Sache gewesen seyn, als für uns Spätgeborene. Das ist aber eine arge Täuschung und es verhält sich damit gerade umgekehrt. Ein wirkliches, d. h. ein durch wirkliche Auslegung gewonnenes, Verständniß des alten Testaments war, wenigstens die prophetischen Theile desselben angehend, für die damaligen Meister in Israel geradezu etwas Unerschwingliches a). Das Auslegen hat seine Bedingungen. Die Auslegung setzt das Gegebenseyn eines

---

a) Das Bewußtseyn hierum drückt sich in der 1 Petr. 1, 10—12. ausgesprochenen Ansicht aus, daß für die alttestamentlichen Propheten selbst ihre Weissagungen unverständlich gewesen seyen.

objectiven Gesetzes für ihr Verfahren voraus, d. h. einer Wissenschaft der Auslegung, einer Hermeneutik. Eine solche gab es aber für die damaligen Juden nicht; denn die vermeintliche Theorie des Schrifterklärens, welche unter ihnen in Umlauf war, ist der gerade Gegensatz von einer Wissenschaft der Auslegung. Von ihrem Standpunct aus mußten sie ja den Gedanken, daß die heil. Schrift den objectiven wissenschaftlichen Gesetzen der Interpretation gemäß zu verstehen sey, geradezu zurückweisen. Die heiligen Bücher (und diese bildeten bekanntlich ihre ganze Literatur) waren ihnen ja gar nicht ein auf dem geschichtlichen Wege, sohin nach den Gesetzen der menschlichen schriftstellerischen Thätigkeit entstandenes Schriftwerk, sondern ein lediglich übernatürlich gewirktes Wunderwesen, ein von Gott unmittelbar inspirirter Offenbarungscodex. Die historische Betrachtungsweise derselben war sonach für sie grundsätzlich ausgeschlossen, und folgeweise auch die historische Auslegung, d. h. aber die alleinige wirkliche Auslegung. Am stärksten mußten die Folgen davon bei dem Gebrauch der prophetischen Theile des heiligen Codex fühlbar werden. Aus dem Lichte ihrer geschichtlichen Entstehung herausgerückt, wurden sie zu einem dunklen Labyrinth, zumal von jener Vorstellung von der Schrift aus auch der Gedanke an eine geschichtliche Entwickelung der Weissagung im Kreise des Volkes Gottes abgeschnitten war. Die prophetischen Stücke des alten Testaments, wenigstens in ihrem Detail, waren so unauslegbar geworden [a]). Sollten nun aber diese Partien doch auch gebraucht werden, so blieb dem Erklärer nichts Anderes übrig, als ihren Sinn durch Errathen zu enträthseln. Damit jedoch bei solcher Willkür der Deutung gleichwohl eine Gemeinsamkeit des Verständnisses möglich sey, mußten für jenes Diviniren Gesetze, *κανόνες*, aufgestellt werden, und diese konnten natürlich lediglich conventionelle seyn. So mußten die jüdischen Schrift-

a) Diese thatsächliche Unauslegbarkeit so vieler Partien des alten Testaments für das damalige Geschlecht wirkte dann ihrerseits auch wieder mit zur Entwickelung und Befestigung der Ansicht von der Entstehung der Bibel durch Inspiration. Je dunkler die Bibel war, desto gewisser erschien es, daß sie kein menschliches Buch sey.

gelehrten bei ihrer Beschäftigung mit den prophetischen Büchern ganz eben so auf eine Hermeneutik spielender Willkür gerathen, wie bei ihrer Beschäftigung mit der Thora aus dem anderen Grunde, weil in dieser auf alle religiösen Fragen, die sich ihnen überhaupt stellten, die Antwort sich finden sollte, gleichviel, ob die mosaische Gesetzgebung wirklich auf sie eingegangen war oder nicht. Haben sich ja doch unter ähnlichen Verhältnissen zu allen Zeiten, weil mit innerer Nothwendigkeit, ganz gleichartige Behandlungsweisen der geheiligten Religionsurkunden gebildet, selbst noch mitten in der Christenheit, wie Jeder weiß, der den Bibelgebrauch der frommen Laien, zumal derjenigen, die einem bestimmt geschlossenen religiösen Kreise angehören, einigermaßen beobachtet hat.

Auch die ersten an Christum Gläubigen befanden sich in der gleichen Lage den prophetischen Büchern des alttestamentlichen Codex gegenüber. Zu einer wirklichen Auslegung derselben gebrach es auch ihnen theilweise an den Bedingungen. Sie hatten in dieser Beziehung zwar den unermeßlichen Vortheil voraus vor ihren übrigen Volksgenossen, daß die Person und die Geschichte, welche das eigentliche Thema der gesammten alttestamentlichen Weissagung ausmachen, ihnen offen vor Augen lag, und daß folglich der allgemeine Sinn dieser letzteren ihrem Verständniß eröffnet war; allein in Betreff der einzelnen geschichtlich speciell bedingten Züge des prophetischen Gemäldes waren doch auch sie nicht besser daran, als die Anderen, die wirkliche Auslegung dieser Dinge ging auch über ihr Vermögen hinaus. Für den Fall, daß sie sich an die Auslegung des Details der alttestamentlichen Weissagungen begaben, können wir daher bei ihnen schon von vornherein keineswegs nur richtige Zurückweisungen auf das alte Testament erwarten, und so wird uns der wirkliche Thatbestand in diesem Puncte, wie er im neuen Testament vorliegt, der uns freilich von der Annahme der Infallibilität der neutestamentlichen Schriftsteller aus höchlich befremden muß, als das durchaus Natürliche erscheinen, sobald wir uns unbefangen in die geschichtlichen Verhältnisse dieser hineinversetzen. Dem Geschäft, von dem wir hier reden, mußten aber die ers

Christen, insbesondere die Apostel und die übrigen ersten Verkündiger des Evangeliums, bevorab unter Israel, sich unterziehen. Ihnen stellte sich der Versuch einer durchgeführten Auslegung der alttestamentlichen Weissagung sogleich von vornherein als Aufgabe, und zwar mit solcher Dringlichkeit, daß er sich gar nicht ablehnen ließ. Das Evangelium trat ja auf als die Verkündigung von der in Jesu von Nazareth geschehenen Erfüllung der Heilsverheißung des alten Bundes, es predigte Jesum als den Christus, als den, in welchem die messianische Weissagung sich geschichtlich verwirklicht habe. Diese Behauptung, auf welcher der neue Glaube seinen Standort nahm, mußte aber gerechtfertigt, es mußte von ihren Gründen Rechenschaft abgelegt werden; dieß war eine Forderung, die nicht bloß von den noch nicht Gläubigen, sondern auch von den schon Gläubigen an die Verkündiger des Evangeliums unumgänglich gestellt wurde. Die Nachweisung ihres guten Grundes, die Nachweisung des wesentlichen Zusammenhanges und Zusammenklanges zwischen der alttestamentlichen Offenbarung und Heilsökonomie und den Thatsachen, welche die Geschichte Jesu constituiren, mußte insbesondere auch für die gemeinsame Erbauung der ersten Christen in ihren religiösen Versammlungen ein Hauptinteresse bilden. So finden wir ja auch thatsächlich, laut der Apostelgeschichte, die ersten Verkündiger des neuen Glaubens ganz vorwiegend eben mit einer solchen Nachweisung beschäftigt. Natürlich konnte sie aber nicht anders geführt werden, als mittelst der Auslegung der Weissagungen des alten Testaments, und zwar in ihrem Detail. Denn bei dem Allgemeinen konnte man nicht stehen bleiben, da es sich ja eben darum handelte, aufzuzeigen, wie der im alten Testament vorliegende concrete Thatbestand, richtig verstanden, jene abstracte Thesis mit Nothwendigkeit ergebe. Die Aufgabe war also die, die alttestamentlichen Weissagungen mit Hülfe des Lichts, welches von den neutestamentlichen Offenbarungsthatsachen her auf sie fiel, so auszulegen, daß, was bisher in ihnen unverständlich geblieben war, nunmehr vermöge seiner Beziehung auf diese neuen Data sich vollständig aufschließe. Dieß war die überführende Probe, die für die Richtigkeit der Grundbehauptung

der evangelischen Predigt gegeben werden mußte. Die Aufgabe war demnach wesentlich eine exegetische, sie konnte nur mittelst des eingehenden, in das Einzelne sich vertiefenden exegetischen Studiums der Propheten und des ganzen alten Testaments überhaupt gelöst werden. Nun läßt sich aber ein solches Studium unter allen Umständen nicht in der Eile und im Moment zum Abschluß bringen, und bei den damaligen Verhältnissen konnte es, wie gezeigt worden, überdieß auch gar nicht in Angriff genommen werden, ja selbst der Gedanke desselben war noch nicht einmal aufgegangen. Gleichwohl bestand das bezeichnete Bedürfniß nichtsdestoweniger fort und erhob seine Forderung mit ihrem drängenden Interesse immer wieder von Neuem. Was blieb da übrig? Es mußte der Versuch gewagt werden, die Aufgabe auf einem anderen Wege zu lösen, als dem, der durch die Natur der Sache als der allein zum Ziele führende vorgezeichnet ist, also auf einem an sich selbst unzureichenden Wege. War doch ohnehin ein solcher aushelfender Weg nicht erst aufzusuchen; die jüdischen Schulen hatten ihn ja schon längst entdeckt, und in ihnen war er fort und fort der allgemein betretene. Das Ergebniß eines solchen Versuchs konnte freilich eben auch nur ein unzureichendes seyn, kein objectives, sondern nur ein mehr oder minder bloß subjectives und subjectiv willkürliches; aber es kam ja eben auch nur auf einen vorläufigen Nothbehelf an, auf ein Surrogat zur Befriedigung eines augenblicklichen drängenden Bedürfnisses, mit dem man sich unter den gegebenen Umständen nun einmal nicht anders als nothdürftig auseinandersetzen konnte. Genug, man mußte sich entschließen, das Prophetische des alten Testaments durch Divination zu erklären, statt durch Interpretation. Dieser Entschluß war um so leichter gefaßt, da die divinatorische Schrifterklärung an den urchristlichen Charismen eine ungemeine Ermuthigung und Unterstützung fand, besonders an dem der προφητεία, das unverkennbar zu dem Bedürfniß des Schriftverständnisses in bestimmter teleologischer Beziehung stand. Welche hohe Bedeutung diese Charismen in der hier besprochenen Beziehung hatten, in wie eminentem Maße sie für die ersten Christen die ihnen unmögliche exegetische Forschung

erfolgreich vertraten: das fällt recht stark ins Auge, wenn man mit der apostolischen Behandlung des alten Testaments diejenige zusammenhält, die, ganz derselben Gattung mit ihr angehörig, in der nachapostolischen Zeit sofort in der Kirche gangbar wird, diejenige z. B., die uns bereits in dem sogenannten Briefe des Barnabas als hohe christliche γνῶσις begegnet. Denn das steht ja historisch fest, daß die älteste Schrifterklärung in der christlichen Kirche eben diese typisirend und allegorisirend divinatorische und daß diese in der ältesten Kirche ganz eigentlich officiell autorisirt war [a]).

Wenn wir die in den apostolischen Schriften uns entgegentretende Behandlung der alttestamentlichen Texte von dem Gesichtspunct dieser Erörterungen aus betrachten, so wird sie für uns nichts Ueberraschendes mehr haben. Ihre Verwandtschaft mit der in den damaligen jüdischen Schulen üblichen werden wir um so weniger verschleiern wollen [b]), je klarer wir die Quelle dieser Verwandtschaft erkennen; aber wir werden uns nicht minder auch des charakteristischen Unterschiedes lebendig bewußt werden, der in Ansehung des Geistes stattfindet, in welchem die im Wesentlichen selbige Methode von beiden Theilen gehandhabt wird, von den jüdischen Schriftgelehrten und von den Aposteln [c]), und den

a) Bekanntlich rechnet Origenes (de princip., prooem. §. 8. p. 48 sq. vol. I. Ruae.) unter die allgemein geltende praedicatio apostolica et ecclesiastica ausdrücklich: quod per spiritum Dei scripturae conscriptae sint et sensum habeant non eum solum, qui in manifesto est, sed et alium quendam latentem quamplurimos. Formae enim sunt haec, quae descripta sunt, sacramentorum quorundam et divinarum rerum imagines: de quo totius ecclesiae una sententia est, esse quidem omnem legem spiritalem, non tamen ea, quae spirat lex, esse omnibus nota, nisi his solis, quibus gratia spiritus sancti in verbo sapientiae ac scientiae condonatur. Vgl. auch libr. 4. cap. 9. p. 166. und Hom. 7. in Levit. §. 5. p. 226.

b) Tholuck, das alte Testament im neuen Testament, S. 8: „Eine gewisse Verwandtschaft der apostolischen Hermeneutik mit der jüdischen konnte hinfort nicht mehr geleugnet werden."

c) Döpke a. a. O. S. 188: „Jeder unbefangene Forscher muß sich gedrungen fühlen, zu gestehen, daß, wenn auch viele Mängel der jüdischen Theologie den neutestamentlichen Schriftstellern noch ankleben, sie im Durchschnitte doch einen weit weiseren Gebrauch vom alten Testament machen, als die übrigen Schriftsteller."

sicheren Tact bewundern, mit dem die letzteren sich fern halten von den spielenden und geschmacklosen Kunsthandgriffen, von denen das Zeughaus der rabbinischen Hermeneutik strotzt a). Unseren neutestamentlichen Verfassern, das bemerkt man bald, steht, indem sie sich so viel als nur immer möglich auf das alte Testament zurückbeziehen, ein klarer Begriff des Auslegens noch gar nicht vor der Seele. Der Unterschied zwischen wirklicher Auslegung und bloßer Anwendung (zwischen halachischer und haggadischer Interpretation), so wie der zwischen eigentlicher Weissagung und bloßer Geschichtsparallele ist für sie noch ein fließender. Was ihnen vorschwebt bei ihren Citaten, ist oft nur der ganz unbestimmte Gedanke: diese alttestamentliche Stelle erinnert unmittelbar und unwillkürlich an dieses neutestamentliche Datum, oder umgekehrt. Sie suchen im alten Testament die neutestamentlichen Ideen, und wo ihnen diese darin begegnen, da sehen sie eine Weissagung auf das neue Testament. Je heller und glänzender das neue Licht war, welches den an Jesus gläubig gewordenen Israeliten von ihm aus über das alte Testament im Großen und Ganzen aufging, desto zuversichtlicher setzten sie voraus, daß auch alles, oft so dunkle, Detail in dem heiligen Buche von ebendaher sich aufhellen müsse. Manche von den befremdlichen Deutungen alttestamentlicher Stellen im neuen Testament mögen ihren Ursprung bestimmt in dem Umstande haben, daß diesen ersten Christen ehemals, bevor sie noch von Christo wußten, in ihrer Bibel manche Einzelheiten völlig unverständlich gewesen waren, und sie nun, nachdem sie den Messias gefunden, in ihrem neuen christlichen Gesichtskreise nach Daten suchten, mittelst welcher sie sich jene alttestamentlichen Räthsel lösen könnten. Von dem typischen Verhältniß der alttestamentlichen Oekonomie zu Christo, auf das ja auch dieser selbst wiederholentlich hingewiesen hatte, mußten die christlichen Leser des alten Testaments natürlich frühzeitig einen starken Eindruck empfangen; aber auch er wurde für sie eine Quelle unobjectiver Deutungen von alttestamentlichen Stellen: deßhalb

a) Vgl. Döpke, S. 90.; Tholuck a. a. O. S. 11—24.

nämlich, weil sie, bei dem Ineinanderfließen der Begriffe „Offenbarung" und „heilige Schrift", so leicht das Typisch-prophetische in die alttestamentliche Schrift setzten, statt in die alttestamentliche Offenbarungsgeschichte und in die auf sie aufgebaute theokratische Anstalt. Aehnlich verhält es sich auch mit den neutestamentlichen Beweisführungen aus dem alten Testament. Es ist sehr richtig bemerkt worden[a]), und zwar gerade mit Beziehung auf die neutestamentlichen Beweismethoden, daß den Beweisführungen überhaupt häufig nur eine vorübergehende Ueberzeugungskraft eignen könne, weil ja bei ihnen, wofern sie ihren unmittelbaren Zweck erreichen sollen, jedesmal mit den gerade in Geltung stehenden Zeitvorstellungen und Zeitvoraussetzungen operirt werden müsse. Daran ist allerdings bei vielen von den neutestamentlichen Beweisen aus der Schrift sehr ernstlich zu erinnern, die gar nicht wirkliche Beweise sind. Die neutestamentlichen Schriftsteller haben in der That für ihre christlichen Ueberzeugungen Beweise — in dem Sinne, daß sie jene damit erst hätten begründen wollen — überhaupt nicht gesucht im alten Testament[b]), sondern sie vernahmen nur ganz natürlich in ihrer freudigen Glaubensgewißheit von demselben her ein vielstimmiges Echo ihrer längst festgewurzelten Ueberzeugungen, und jeder solcher Wiederhall war ihnen dann freilich zugleich eine neue Bestätigung derselben. Daß dabei viel bloß Subjectives mit unterlaufen mußte, weiß Jeder, der die Bibel zu seiner Erbauung liest, aus eigener Erfahrung zum voraus. Wie hätten doch überhaupt solche unobjective Auffassungen ausbleiben können bei Lesern der Schrift, denen dieselbe ein übernatürlich inspirirter Offenbarungscodex

a) Riehm in dieser Zeitschrift, 1859. Hft. 2. S. 318. Vgl. auch Tholuck, das alte Testament im neuen Testament, S. 58.

b) Reuß a. a. O. I. S. 303: Pour les apôtres l'Ecriture n'était pas la source du dogme, mais le dogme était le critère de l'exégèse. La conviction, chez eux, existait avant la preuve, comme c'est le cas généralement pour les convictions instinctives et immédiates, qui n'en sont que plus fortes et plus profondes et surtout plus capables de se transmettre et d'agir sur le monde. Vgl. Ewald, Jahrb. der bibl. Wissensch. VII. S. 84 f.

war?[a]) Die der Bibel beigelegte Theopneustie ließ ja bei ihrer Betrachtung und Auslegung derselben den historischen Gesichtspunct gar nicht offen. Bei einer göttlich inspirirten Schrift erschien folgerichtig die „geistliche" Auslegung als die allein natürliche und angemessene[b]), d. h. die Auslegung von denjenigen Gegenständen, an denen jedesmal vorzugsweise das religiöse Interesse haftet, vermöge charismatisch erleuchteter Divination. Für die ersten Christen beruhte aber das höchste religiöse Interesse — wie es für die Juden schon längst sich auf die die Zukunft der Theokratie betreffenden Fragen geworfen hatte[c]) — in den Thatsachen der Geschichte des Erlösers und in den Erwartungen von der künftigen herrlichen Vollendung seines Reichs. Hierauf bezogen sie folglich das gesammte alttestamentliche Wort und das Dunkelste darin am allermeisten. Ihre Stellung zu demselben war überhaupt eine andere, als die des Exegeten unserer Tage. Wenn sie mit ihrem alten Testament Umgang pflogen, so war ihnen das Subject, dem sie sich unmittelbar gegenüber befanden als Hörer, nicht der concrete einzelne biblische Autor, sondern das Abstractum „die heilige Schrift", näher Gott selbst; wenn sie in der Schrift lasen, so hörten sie Gott selbst unmittelbar zu ihnen reden, mit Ueberhüpfung des zunächst liegenden historischen Sinnes ihres Textes. Sie waren überzeugt, daß aus jedem geschriebenen Worte des alten Bundes heraus der lebendige Gott, von dem es herstamme, ausdrücklich und direct zu ihnen rede, und was er so zu ihnen, zu den Genossen des neuen Bundes, sprach, das erschien ihnen als der eigentliche und eigentlich von ihm beabsichtigte Sinn des alttestamentlichen Wortes[d]). Diese Ueberzeugung spricht ja

---

a) Vgl. Reuß a. a. O. I. S. 301 f.

b) Reuß a. a. O. S. 301: Le principe de l'inspiration miraculeuse de la lettre amenait avec lui, comme son corollaire naturel, celui de la spiritualisation de cette dernière.

c) Reuß a. a. O. S. 301: De même que toute la théologie avait fini par devenir la science sacrée de l'avenir, toute la litterature était censée lui servir de source; elle était un grand ensemble de prophéties et non une collection de documents historiques.

d) Vgl. Riehm, Lehrbegr. des Hebräerbriefes, I. S. 191.

Paulus sogar in der Form eines Lehrsatzes aus, wenn er Röm. 15, 4. schreibt: ὅσα προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν ἐγράφη, ἵνα διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ διὰ τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν τὴν ἐλπίδα ἔχωμεν. Vgl. 4, 23. 24., 1 Kor. 9, 10. 10, 11. Von solchen Voraussetzungen aus war freilich eine wirkliche Auslegung nicht möglich; von ihnen aus blieb der alttestamentliche Text für den christlichen Leser nicht ein Text, sondern er wurde ihm lediglich zu einem anregenden Motive eigener neutestamentlicher Gedankenbildung. Ganz vorzugsweise mußte aber bei den Weissagungen des alten Testaments die Sache sich auf diese Weise stellen. Denn nach der urchristlichen Ansicht, wie wir sie 1 Petr. 1, 12. lesen, haben ja die alttestamentlichen Propheten ihre Offenbarungen von den messianischen Dingen nicht eigentlich für die Leute zur Zeit des alten Bundes empfangen, sondern für die Angehörigen des neuen Testaments. Zu diesen und für diese redet also die alttestamentliche Weissagung eigentlich, und nach Maßgabe der evangelischen Verkündigung (διὰ τῶν εὐαγγελισαμένων ὑμᾶς πνεύματι ἁγίῳ) ist sie zu verstehen. Außerdem dürfen wir auch den Umstand nicht übersehen, daß — was ja auch bei der Entstehung der rabbinischen Auslegungsweise so stark mitgewirkt hat[a]) — unsere Schriftsteller die Stellen des alten Testaments, von denen sie Gebrauch machen, in der Regel aus ihrem Gedächtniß schöpften und daher nur selten den bestimmten Zusammenhang, dem sie angehören, sich deutlich vergegenwärtigen und berücksichtigen konnten. Endlich aber blieb auch der Fall nicht aus, daß der neue christliche Geist im alten Testament auf Manches stieß, was ihm wie Irrthum erschien und überhaupt widerstrebte. Solcherlei mußte nun der Leser, so gut es eben gehen wollte, sich so ausdeuten, daß es seinem religiösen Bewußtseyn conform wurde, und dieß that er um desto zuversichtlicher, je gewisser es ihm von vornherein feststand, daß das geheiligte Wort der Schrift sich mit der höchsten Wahrheit, d. h. mit der christlichen, schlechterdings nicht in wirklichem Widerspruch befinden könne. Und damit

a) Vgl. Döpke a. a. O. S. 140 f.

eröffnete sich dann die Quelle, aus der bekanntlich in allen Religionen die allegorische Deutung der heiligen Urkunden so reichlich geflossen ist.

So ist es mit der Auslegung bestellt, welche unsere neutestamentlichen Schriftsteller auf ihre Voraussetzung der Theopneustie der alttestamentlichen Schriftensammlung gebaut haben. Wohlan denn, finden wir diese Voraussetzung jetzt, wo wir ihre Consequenzen überschauen, durch diese bewährt oder widerlegt? Ich antworte ohne Bedenken: widerlegt, — und so kann für mich das apostolische Zeugniß für die Entstehung des alten Testaments durch Inspiration nicht den Ausschlag geben.

Bisher galt unsere Frage nach der Theopneustie dem alten Testament; es wird Zeit, uns mit ihr dem neuen Testament zuzuwenden, in Beziehung auf welches sie für uns die größere Wichtigkeit hat. Wir fragen aber jetzt nicht, ob das neue Testament auf uns den Eindruck mache, ein Werk des heiligen Geistes zu seyn. Diese Frage ist freilich leicht erledigt durch die zuversichtlichste Bejahung. Denn das wird wohl Jeder, der nur einige Unterscheidungsgabe für den heiligen Geist besitzt, sofort inne, daß, wenn irgend eine Schrift in der Welt, unser neues Testament eine γραφὴ θεόπνευστος im Sinne von 2 Tim. 3, 16. 17. ist, und will man sich diesen Eindruck zu voller Lebendigkeit bringen, so braucht man nur die apostolischen Schriften mit der an sie sich unmittelbar anschließenden ältesten christlichen Literatur, namentlich mit den sogenannten apostolischen Vätern, zusammenzuhalten. Welch' ein Abstand ist zwischen diesen beiden Literaturen, welche Kluft trennt beide! Wie scharf sticht die Hoheit, Fülle, Frische, Natürlichkeit und Gesundheit des Geistes der einen ab gegen die Dürftigkeit, Kleinlichkeit, Leerheit, Steifheit, Geschraubtheit und Schwülstigkeit der anderen![a])

a) Vgl. Sederholm, der geistige Kosmos, S. 456: „Wäre es denn nicht im immensesten Sinne des Worts absurd, anzunehmen, das neue Testament sey eine natürliche Blüthe des jüdischen Volks zu der Zeit, als die Schriften desselben entstanden? Schon beim alten Testament wäre dieß augenscheinlich eine Inconsequenz, wie viel mehr denn beim neuen Testament! Daraus läßt sich aber mit vollkommenem Rec-

Darüber kann gar kein ernstlicher Streit seyn. Hier aber ist unsere Frage vielmehr die: gibt das neue Testament sich selbst als aus Inspiration entstanden? Daß die Gründe, mit denen man die bejahende Antwort auf sie zu unterstützen pflegt, nur sehr precärer Natur sind, wird jetzt auch von einzelnen Vertheidigern der Inspiration des neuen Testaments unbefangen anerkannt[a]). Das Hauptgewicht wird in der Regel auf einen apriorischen Schluß a minori ad maius gelegt. „Es gilt hier", schreibt auch Philippi[b]) an der Spitze seiner Nachweisung, „a priori der Schluß a minori ad maius. Die Inspiration des alten Testaments beweist für die Inspiration des neuen Testaments, um so mehr, je höher die Offenbarung des letzteren über der Offenbarung des ersteren steht." Soll dieß heißen: unsere neutestamentlichen Verfasser oder doch wenigstens die Apostel hätten selbstverständlich von ihren Schriften höher gedacht, als von den heiligen Büchern des alten Testaments, und also die Theopneustie, welche sie diesen eingeräumt, natürlich für jene nur noch weit entschiedener in Anspruch genommen: so ist es eine ganz handgreiflich widergeschichtliche Behauptung. Die Apostel würden in einer solchen Meinung eine frevelhafte Anmaßung erblickt haben, die sie nicht weit genug von sich abzuweisen gewußt haben würden. Will aber damit gesagt werden: da das alte Testament notorisch aus göttlicher Eingebung hervorgegangen sey, so müsse eben dieß von dem neuen Testament in demselben Maße noch zuversichtlicher angenommen werden, in welchem ihm

---

schließen, dieses müsse einen anderen, einen überhistorischen Ursprung haben." Vgl. auch S. 475 f.

a) Hofmann, Schriftbeweis, II, 2. S. 81 f.: „Daß es mit dem hergebrachten Beweise für die göttliche Eingebung der neutestamentlichen Schriften, wie man ihn aus diesen Schriften selbst zu erholen pflegt, nur sehr kümmerlich bestellt ist, darf als bekannt, wenn auch nicht in gleichem Maße anerkannt, vorausgesetzt werden. Beschränkt sich ja doch diese vermeintliche Beweisführung auf eine Zusammenreihung von Stellen, welche nichts weiter besagen, als daß Christus seiner Kirche den heiligen Geist gegeben hat, welcher nun je nach Bedürfniß derselben und nach Maßgabe der ihren einzelnen Gliedern zukommenden Aufgabe wirksam wird."

b) Glaubensl. I. S. 161.

anerkanntermaßen der Charakter der Göttlichkeit evidenter zukomme, als jenem: so ist einfach zu erwiedern, daß dem Bisherigen zufolge der Vordersatz unhaltbar ist. Man macht sich die Aufgabe, um die es sich hier handelt, gewöhnlich zur Ungebühr leicht dadurch, daß man den Beweis nicht dafür antritt, daß unsere neutestamentlichen Schriften sich selbst als aus göttlicher Eingebung entsprungen darstellen, sondern dafür, daß ihre Verfasser, wenigstens die Apostel unter denselben, vom heiligen Geist erleuchtete und erfüllte Männer gewesen seyen. Dieß letztere ist freilich durch das neue Testament aufs vollständigste bezeugt[a]). Der Erlöser hat den Aposteln für die Zeit, da er zum Vater hingegangen seyn werde, statt seiner einen anderen Beistand verheißen, den heiligen Geist, den Geist der Wahrheit, welchen die Welt nicht empfangen könne, der aber in ihnen wohnen und bleiben werde immerdar (Joh. 14, 16. 17.), der sie Alles lehren und sie (denn seine Worte werden ja nimmermehr vergehen, Matth. 24, 35., Luk. 21, 33.) an Alles, was er zu ihnen gesprochen, erinnern (Joh. 14, 26.), der sie auch dasjenige, was er selbst ihnen, weil es für sie zu schwer gewesen, noch nicht habe mittheilen können, erkennen lehren, sie in die ganze Wahrheit einleiten und ihnen das Zukünftige verkündigen werde (Joh. 16, 12. 13.). Dieser heilige Geist, erklärt er ihnen, werde so wenig als er selbst aus sich selbst reden, sondern aus dem Seinigen oder, was dasselbe sey, aus der Fülle des Vaters werde er schöpfen, was er ihnen verkündige (Joh. 16, 14. 15.), sein Geschäft aber werde seyn, die Welt zu strafen und zu überführen (Joh. 16, 7—11.), indem er von ihm zeugen werde, und zwar mit ihnen und durch sie (Joh. 15, 26. 27.). Ja auch noch unmittelbar vor seiner Auffahrt wiederholte er ihnen diese Verheißung von Neuem (Luk. 24, 49., Apg. 1, 5. 8.). Auf den Beistand dieses heiligen Geistes verwies der Erlöser seine Jünger auch insbesondere für den Fall, wenn sie in ihrem apostolischen Beruf vor geistlichen und bürgerlichen Obrigkeiten zur Rechenschaft gezogen werden würden; denn in solchen Lagen werde

a) Vgl. auch H. Holtzmann, Kanon und Tradition, S. 107—11?

jener Geist sie lehren, was und wie sie reden sollten, und nicht sie würden dann die Redenden seyn, sondern der Geist Gottes werde aus ihnen reden (Matth. 10, 19. 20., Mark. 13, 9—11., Luk. 12, 11. 12. 21, 12—15.). Eben deßhalb, weil sie so mit dem heiligen Geist erfüllt werden sollten, sendete er sie als seine Botschafter in die Welt (Joh. 17, 18., vgl. auch 13, 20., 2 Kor. 5, 20.) und bevollmächtigte sie, in seinem Namen zu handeln (Matth. 18, 8., Joh. 20, 21. 23.) a). Diese Verheißung des Erlösers ist nun dem neuen Testament zufolge sofort in Erfüllung gegangen, auf die sinnfälligste Weise am ersten Pfingstfest nach dem Hingange des Herrn. Denn wie es sich auch, das Detail angehend, mit der Erzählung Apg. 2 (vgl. auch 4, 31.) verhalten möge, daß damals eine auch für das sinnliche Auge wahrnehmbare gewaltige Ausgießung des Geistes über die Jünger Jesu stattfand b), kann um so weniger zweifelhaft seyn, da ihnen nur durch ein eclatantes Wunder die Bahn gebrochen werden konnte für ihre apostolische Wirksamkeit. Von diesem Zeitpunct an erscheinen die vorher so schen sich zurückhaltenden Zwölfe auch wirklich als neue Menschen. Und zwar keineswegs bloß vermöge dieser ihrer vollen Berufsfreudigkeit, sondern ihr gesammtes nunmehriges Lebensbild, so weit wir noch im Stande sind, es uns zu veranschaulichen, mittelst der auf uns gekommenen historischen Data, leuchtet uns, aller menschlichen Schwachheiten, die darin auch nicht fehlen, ungeachtet, in hellstrahlendem Glanze an. Denn auf charakteristische Weise heben sie sich, auch von ihrer hohen geschichtlichen Stellung abgesehen, aus ihrer Umgebung hervor durch die eigenthümliche Reinheit und Kräftigkeit ihrer christlichen Frömmigkeit, überhaupt durch die eigenthümliche Lebendigkeit und Vollendung ihres persönlichen Christen-

a) Nicht gehört Luk. 10, 16. hierher: *ὁ ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει, καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ· ὁ δὲ ἐμὲ ἀθετῶν ἀθετεῖ τὸν ἀποστείλαντά με.* Dieß ist zu den 70 Jüngern gesprochen, und speciell in Beziehung auf ihre damalige Aussendung.

b) Die Vorstellung, daß die Apostel seit dem Pfingsttage mit Einem Male vollständig erleuchtet gewesen seyen, und daß von nun an gar keine Veränderungen in ihrer religiösen Erkenntniß mehr stattgefunden, ist augenscheinlich geschichtswidrig. Vgl. Reuß a. a. O. I. S. 284.

thums a). Sie selbst, so wie auch der später zu ihnen hinzuberufene Paulus, treiben nun auch fortan ihr Berufswerk in dem freudigen Bewußtseyn, nicht auf sich selbst allein gestellt zu seyn, sondern in der Kraft und Vollmacht des heiligen Geistes zu handeln. Sie legen sich zu diesem ein solches Verhältniß bei, daß sie überzeugt sind, durch ihn das Evangelium zu verkündigen (1 Petr. 1, 12: *διὰ τῶν εὐαγγελισαμένων ὑμᾶς πνεύματι ἁγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ᾽ οὐρανοῦ*), und ihre Belehrungen und Anordnungen auf ihn zurückführen (Apg. 15, 28., 1 Kor. 7, 40., Eph. 3, 3—5.) b). Paulus insbesondere rühmt sich (Gal. 1, 12.), daß er das Evangelium nicht von einem Menschen empfangen oder gelernt habe, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi, so wie (2 Kor. 13, 3.), daß in ihm dieser selbst rede, und indem er (1 Kor. 2.) die Weise seiner evangelischen Verkündigung unter den Korinthern beschreibt, betheuert er, er habe nicht mit menschlicher Redekunst und Weisheit das *μαρτύριον τοῦ θεοῦ* ihnen verkündet, sondern *ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως* (V. 1 — 5.), mit einer höheren Weisheit, die freilich in das natürliche menschliche Bewußtseyn nicht komme und dem natürlichen Menschen unverständlich und Thorheit sey, ihm aber von Gott durch seinen Alles erforschenden Geist geoffenbart worden, den er empfangen und vermöge dessen er fähig sey, den Sinn des Herrn zu verstehen (V. 6—16.), und die auf diesem Wege ihm zu Theil gewordenen Erkenntnisse habe er *οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ᾽ ἐν διδακτοῖς πνεύματος* ausgesprochen (V. 13.). Er unterscheidet zwar das ausdrückliche Wort des Herrn (1 Kor. 7, 10. 12, 25. 40., 2 Kor. 11, 17., vgl. auch 8, 8. 10.), so wie das des alten Testaments (1 Kor. 9, 8.) bestimmt von seinem eigenen, äußert aber zugleich die gute Zuversicht, daß auch er den Geist Gottes besitze (ebendas. V. 40.). Indeß wenn man das Gewicht dieser Data in unserer Frage richtig würdigen will, so muß man mit hinzunehmen, daß nach neutestamentlicher Lehre der Besitz des heiligen Geistes nicht

---

a) Vgl. Twesten, Dogm. I. S. 407.
b) 1 Thess. 4, 8. gehört nicht hierher.

etwa ein ausschließendes Vorrecht der Apostel bildet, sondern allen wahren an Christum Gläubigen überhaupt eignet, ohne daß in dieser Hinsicht jene sich specifisch unterscheiden. Jene Verheißung des Paraklets, welche der Erlöser in den Abschiedsreden den Zwölfen ertheilt, ist augenscheinlich nicht als diesen allein, sondern als allen wahren Gläubigen ohne Ausnahme geltend gemeint, wo nicht etwa die Natur der Sache selbst eine solche Beschränkung nothwendig mit sich bringt, wie bei dem *ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα, ἃ εἶπον ὑμῖν* (Joh. 14, 26.). Denn nicht etwa im Gegensatz gegen die übrigen Gläubigen, sondern ausdrücklich im Gegensatz gegen die Welt sagt Jesus (Joh. 14, 17.) den Jüngern das *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* zu, und nicht von der Angehörigkeit an den geschlossenen Apostelkreis, sondern lediglich von dem ihn lieben und (in Folge davon) sein Wort halten, also lediglich von sittlichen Vermittelungen und Bedingungen, macht er die innigste und innerlichste Geistesverbindung abhängig, in welche er und sein Vater mit uns treten wollen: Joh. 14, 15. 16. 21. 23., vgl. auch 15, 10. Und wenn Jesus (Joh. 14, 16.) sagt: *κἀγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα, καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν, ἵνα μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ᾖ*: so haben die letzteren Worte offenbar nur dann einen Sinn, wenn er mit den *ὑμεῖς*, zu denen er spricht, nicht die Zwölfe allein meint, die so bald das Zeitliche segneten, sondern die ganze, bis zum Ende der Tage stetig hinabreichende Reihe seiner wahren Gläubigen. Eben so kam am Pfingstfest der heilige Geist nicht auf die Apostel allein herab, sondern auch auf andere von den ersten an Christum Gläubigen; denn die Apg. 2, 1. genannten *πάντες* sind offenbar die 1, 15. erwähnten *ἀδελφοὶ* überhaupt. Damit ganz im Einklange wiederholten sich dann auch die charismatischen Wirkungen, welche an jenem Feste zum ersten Male hervortraten, späterhin vielfach bei der Taufe von Proselyten: Apg. 8, 14—17. 10, 44—46. a)), 19, 2. 6., vgl. auch 4, 31. Unzweifelhaft ist es die durchgängige

a) Diese Stelle angehend, vgl. besonders 11, 15., wo Petrus mit Beziehung auf das dort Erzählte sagt: *ἐπέπεσε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτοὺς ὥσπερ καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ*, und 15, 8.: *δοὺς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καθὼς καὶ ἡμῖν*.

Lehre des neuen Testaments, daß *alle* wahren Christen ohne Ausnahme den heiligen Geist besitzen: Luk. 11, 13., Joh. 7, 39., Apg. 2, 16—18. 38. 6, 3. 5. 11, 24., 1 Petr. 4, 14., Röm. 8, 9. 14, 17. 15, 13., 1 Kor. 3, 16. 6, 19. 12, 3., Gal. 3, 2., Eph. 1, 17. 4, 30. 5, 18., 1 Theff. 4, 8., 1 Joh. 2, 20. 4, 13., ganz gemäß dem, was schon die alttestamentlichen Propheten (Jesaj. 44, 3. 59, 21., Jerem. 31, 33. 34., Joel 3, 1 ff., vgl. auch Weish. 7, 27 ff.) für die Zeit des neuen Bundes geweissagt hatten (vgl. Joh. 6, 45.). Die mancherlei Gaben und Kräfte des heiligen Geistes, die Paulus (Röm. 12, 6 ff., 1 Kor. 12, 4—11., Eph. 4, 11.) aufzählt, sind ja auch augenscheinlich nicht das ausschließende Eigenthum der Apostel, sondern über die ganze Gemeinde der Gläubigen verbreitet und vertheilt. Insbesondere lehrt Johannes in den stärksten Ausdrücken, daß *alle* wahren Christen die Salbung vom heiligen Geist empfangen haben und durch sie über alle Wahrheit belehrt werden: 1 Joh. 2, 20. 21. 27. (vgl. auch 1 Theff. 4, 9.), so daß er, was Joh. 14, 26. zunächst den Zwölfen verheißen ist, ausdrücklich von *allen* Christen prädicirt. Die Apostel haben also nicht etwa einen *specifischen* heiligen Geist gehabt, sondern der heilige Geist ist wesentlich einer und derselbe in Allen, die wirklich an den Erlöser glauben, ungeachtet natürlich in Ansehung des Maßes die mannichfachsten Abstufungen stattfinden: wie denn auch auf dem sogenannten jerusalemischen Concil (Apg. 15.) die Apostel den heiligen Geist, auf den (V. 28.) seine Beschlüsse zurückgeführt werden, nicht etwa sich ausschließend vindiciren, sondern die *πρεσβύτεροι* mit an ihm Theil nehmen lassen (s. V. 23.), Paulus aber 1 Kor. 7, 40. (*κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην· δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν*), indem er sich den Geist Gottes zuspricht, dieß so thut, daß er denselben für sich nur mit Anderen zugleich in Anspruch nimmt.

In unserer Frage handelt es sich nun aber überhaupt gar nicht darum, ob das neue Testament *die Apostel* für vom heiligen Geist erleuchtete Männer halte, und, da dieß unbestreitbar bejaht werden muß, in welchem Sinne, sondern darum, ob die neutestamentlichen *Schriften* sich für durch Inspiration

entstanden gelten, in einem ähnlichen Sinne, wie die alttestamentlichen Schriften von den Aposteln hierfür angesehen wurden, also als von ihren Verfassern nicht vermöge eigentlicher menschlicher schriftstellerischer Thätigkeit, sondern vermöge dictirender Eingebung des göttlichen Geistes erzeugt. Und dieß muß ich verneinen. Die Vorstellung ist dem neuen Testament fremd, daß die Apostel bei der Abfassung ihrer in unseren Kanon aufgenommenen Schriften auf eine specifische, von der allgemeinen Wirksamkeit desselben in ihnen eigenthümlich verschiedene Weise unter dem Einfluß des heiligen Geistes gestanden haben. Dieses letztere ist aber eben der Sinn der kirchlich-dogmatischen Inspirationslehre, und muß es seyn, auch wenn es abgeleugnet werden wollte, weil ja dieselbe den Zustand der Inspiration als einen Zustand reiner Passivität vorstellt, als einen Zustand, in welchem der Inspirirte bloßes, d. h. mechanisches, Werkzeug des heiligen Geistes ist, ein solcher Zustand aber unmöglich als der habituelle der Apostel gedacht werden kann, theils weil die heilige Schrift selbst uns ein ganz anderes Bild von ihrem Leben entwirft, theils weil dieses bei einer solchen Voraussetzung, die auf baaren Doketismus führt, sich zur abenteuerlichsten Caricatur verzerren würde. Welche wunderlichen Inconvenienzen die Annahme in ihrem Gefolge hat, daß die Verfasser der neutestamentlichen Bücher beim Schreiben derselben eine specifische Inspiration genossen, eine andere als diejenige, von der sie bei der mündlichen Verkündigung des Evangeliums oder bei ihrer amtlichen Thätigkeit überhaupt erfüllt waren, hat schon Bleek[a]) ins hellste Licht gestellt. „Ich kann mir nicht denken," — schreibt er — „daß z. B. der Apostel Paulus, als er an die Galater schrieb, wesentlich anders vom Geiste bewegt und inspirirt war, als wie er ihnen mündlich das Evangelium predigte, und anders und höher beim Schreiben der Briefe an die Philipper, an den Philemon u. s. w., als wie er die uns in der Apostelgeschichte

a) In der vortrefflichen Abhandlung: über die Stellung der Apokryphen des alten Testaments im christlichen Kanon — in dieser Zeitschr. 1853. Hft. 2. S. 295 f. Vgl. Schleiermacher, chr. Gl. II. S. 365.

erhaltenen und andere uns nicht erhaltene Reden an Heiden und Juden und in christlichen Gemeinden hielt. Wäre die Inspiration beim Schreiben der neutestamentlichen Schriften an sich als eine höhere zu betrachten, als wie bei der mündlichen Lehrthätigkeit der Jünger des Herrn, so würde dem Lukas bei der Abfassung der Apostelgeschichte ein höherer Grad von Inspiration zuzulegen seyn, als den Aposteln Petrus und Paulus selbst beim Halten der in jenem Werke mitgetheilten Reden. Das ist allerdings gar wohl denkbar und an sich sehr wahrscheinlich, daß auch derselbe Apostel das Walten des heiligen Geistes in verschiedenen Momenten seiner Wirksamkeit in verschiedenem Grade in sich verspürt hat, daß er das eine Mal stärker und reiner davon bewegt und getrieben ward, als das andere Mal; aber das ist nach meinem Ermessen nicht abhängig davon, ob seine Thätigkeit eine mündliche oder eine schriftliche war." Wie gesagt aber, das neue Testament weiß überhaupt gar nichts von der Annahme, wider welche diese Bemerkungen gerichtet sind. Eine Schrift des neuen Testaments nimmt allerdings unzweideutig Inspiration für sich in Anspruch, und zwar gerade diejenige, der selbst unsere orthodoxe Theologie von jeher sie unbedingt beizulegen, am meisten Bedenken getragen hat, — die Apokalypse (vgl. z. B. 1, 10. 3, 6. 17, 3. 19, 10. u. s. w.) — freilich immer auch noch nicht für den schriftlichen Ausdruck ihres Inhalts[a]), sondern nur für diesen letzteren, aber eben nur darum, weil sie eine Weissagung ist auf Grund einer dem Verfasser zu Theil gewordenen speciellen Offenbarung des Erlösers. Außerdem können hier, streng genommen, nur noch die beiden Stellen 1 Tim. 5, 18. und 2 Petr. 3, 15. in Betracht kommen[b]). An dem ersteren Orte (*λέγει γὰρ ἡ γραφή· οὐ φιμώσεις βοῦν ἀλοῶντα, καί· ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ*) scheint allerdings das *ἄξιος ὁ*

---

a) Daß dieß der Sinn der Stelle Offenb. 22, 18. 19. nicht seyn kann, ist aus den Worten derselben: *τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου*, augenscheinlich. Die *λόγοι τῆς προφητείας* werden ausdrücklich unterschieden von dem *βιβλίον τοῦτο*, in welchem sie enthalten sind.

b) Von der Stelle 2 Petr. 1, 21. kann selbstverständlich hier nicht die Rede seyn, da sie allein von den alttestamentlichen Propheten spricht

ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ als Schriftwort citirt zu werden; nun findet sich dasselbe aber im alten Testament nirgends, sondern vielmehr aus dem Munde Jesu Luk. 10, 7. (mit der kleinen Abänderung, daß statt *τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ* gesetzt ist *τῆς τροφῆς αὐτοῦ*, auch Matth. 10, 10.), und demnach scheint der Verf. das Evangelium Lucä als *ἡ γραφὴ* anzuführen und sohin dasselbe dem alten Testament zu coordiniren, und zwar um so unzweifelhafter, da die von ihm zuerst angezogene Stelle eine alttestamentliche (5 Mos. 25, 4.) ist. Allein diese Argumentation ist doch höchst unzuverlässig. Denn nichts zwingt dazu, das *λέγει ἡ γραφὴ* auch noch mit auf das *ἄξιος ὁ ἐργάτης κτλ.* zu beziehen; es kann sehr wohl allein auf das *οὐ φιμώσεις βοῦν ἀλοῶντα* gehen, welchem Schriftwort der Verf. dann mit dem *ἄξιος ὁ ἐργάτης κτλ.* noch ein in dem gleichen Sinne lautendes Sprüchwort beifügt. Dieß ist sogar deßhalb, nämlich unter der Voraussetzung der Authentie unseres Briefs, an und für sich das Wahrscheinlichere, weil (wie Wiesinger richtig bemerkt) Paulus unser Wort, wenn er es als ein Wort Christi (der es übrigens auch eben nur als ein gangbares Sprüchwort gebraucht) angezogen hätte, wohl ebenso wie in den Stellen, wo er sich sonst auf eigene Worte des Herrn bezieht, Apg. 20, 35. und 1 Kor. 7, 14., ausdrücklich als solches eingeführt haben würde. Anders verhält es sich mit 2 Petr. 3, 15. 16: *καὶ τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν μακροθυμίαν σωτηρίαν ἡγεῖσθε, καθὼς καὶ ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφὸς Παῦλος κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ σοφίαν ἔγραψεν ὑμῖν ὡς καὶ ἐν πάσαις ἐπιστολαῖς, λαλῶν ἐν αὐταῖς περὶ τούτων, ἐν αἷς ἐστι δυσνόητά τινα, ἃ οἱ ἀμαθεῖς καὶ ἀστήρικτοι στρεβλοῦσιν ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφὰς πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτῶν ἀπώλειαν.* Hier ist es freilich nicht geradezu unmöglich, die *λοιπαὶ γραφαὶ* anders zu verstehen, als von den alttestamentlichen Schriften[a]);

a) Huther (S. 327.) bemerkt zu dem *ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς*: „Daß hierunter die alttestamentlichen Schriften gemeint seyen, ist sehr unwahrscheinlich, da der Verf. diese gewiß als solche bezeichnet haben würde (vgl. *ὁ προφητικὸς λόγος* 1, 19.); wahrscheinlich also anderweitige Schriften, die zur Zeit der Abfassung dieses Briefes, eben so wie die Briefe des Apostels Paulus, den christlichen Gemeinden zur Bekehrung

indeß die allernatürlichste Auslegung ist dieß doch jedenfalls. Bleibt man aber bei ihr stehen, dann setzt unsere Stelle die Briefe des Paulus in eine und dieselbe Kategorie mit den Büchern des alten Testaments, und dieß heißt dann unzweifelhaft: hält sie für *γράμματα θεόπνευστα*. Allein dieß zugestanden, würde doch dieses Zeugniß nur dann rechte Bedeutung haben, wenn nicht ein so dringender Verdacht der Unechtheit auf dem Briefe lastete, welchem es angehört, ein Verdacht, zu dessen Verstärkung dasselbe in den Augen dessen, der mit der Geschichte des neutestamentlichen Kanons bekannt ist, unvermeidlich entschieden mitwirkt. Man hat zwar sogar für die Inspiration der Worte des neuen Testaments in diesem Zeugnisse zu finden gemeint, in den Stellen Matth. 10, 19. 20. (*ὅταν δὲ παραδῶσιν ὑμᾶς, μὴ μεριμνήσητε, πῶς ἢ τί λαλήσητε· δοθήσεται γὰρ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, τί λαλήσετε· οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν*) mit den Parallelen Mark. 13, 11. (wo statt *τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν* steht *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*), Luk. 12, 11. 12. 21, 12—19. Ferner 1 Tim. 4, 1. (*τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει, ὅτι ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως κτλ.*). Endlich 1 Kor. 2, 13. (*ἃ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος, πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες*); allein alle diese Data sind für den Zweck, um den es sich hier handelt, völlig unbrauchbar. Die Stelle 1 Tim. 4, 1. muß hier sofort

---

und Erbauung dienten, möglich also, daß dazu auch andere Schriften des neuen Testaments gehörten, daß es aber nur solche seyen, läßt sich nicht nachweisen; vielleicht war das Buch Henoch mit darunter; daß die Worte eine eigentliche Sammlung der neutestamentlichen Schriften voraussetzen, behauptet de Wette ohne Grund." Dietlein (S. 236. 240.) glaubt, mit den *λοιπαὶ γραφαὶ* seyen „vielleicht andere schon in Umlauf gekommene apostolische Schriften, namentlich wohl der Brief des Jakobus, gewiß aber auch die alttestamentlichen (3, 2.) gemeint. Die *λοιπαὶ γραφαὶ* auf das alte Testament zu beschränken, gehe nicht an, es würde sich zu deren Bezeichnung, den paulinischen Schriften gegenüber, dem Petrus ein bestimmterer Ausdruck dargeboten haben. Aus dem Ausdruck gehe also hervor, daß Petrus auch andere dem neuen Bunde angehörige Schriften kannte, so wie daraus auch hervorgehe, daß er des Paulus Schriften dem alten Testament gleichstelle."

ganz ausgeschieden werden, indem sie von einer Weissagung spricht, und das ῥητῶς in ihr nichts Anderes als ein „ausdrücklich" ist. Die beiden anderen Stellen aber könnten auch in dem Fall, wenn sie in der That von einer Inspiration der Worte sprächen, doch ihrem Zusammenhange gemäß nur von Worten der mündlichen Rede verstanden werden [a]), nicht von Worten einer Schrift. Sie reden aber überhaupt gar nicht von einer Inspiration der Worte. Wenn Jesus Matth. 10, 19. 20. seinen Jüngern die tröstliche Zusicherung gibt, es werde in den Fällen, wo sie um ihrer apostolischen Wirksamkeit willen vor die kirchlichen und die bürgerlichen Obrigkeiten würden zur Verantwortung gezogen werden, der heilige Geist selbst ihnen zu reden geben, was jedesmal am Orte seyn werde, so daß sie sich nicht ihrer Unbeholfenheit wegen zu fürchten brauchten (vgl. 2 Mos. 4, 10—17.): so kam es für sie in solchen Lagen bei ihrer Vertheidigung allerdings nicht minder auf die rechte Form an, als auf den angemessenen Inhalt, und deßhalb wird ihnen zugesagt, der Geist Gottes werde zur Stunde ihnen in Ansehung beider darreichen, was sie bedürfen würden; aber daß dieser ihnen die von ihnen zu sprechenden ausdrücklichen Worte in den Mund dictiren werde, in der Art, wie die kirchliche Dogmatik sich die inspiratio verbalis vorstellt, davon kann in der Stelle nur dogmatische Befangenheit etwas lesen [b]). Wie aber Paulus 1 Kor. 2, 13. [c]) die διδακτοὶ πνεύματος λόγοι versteht, ist unzweideutig klar aus dem Gegensatz, dem sie gegenüberstehen, den διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, d. h. den von menschlicher Wissenschaft und Redekunst gelehrten Vorträgen. Vgl. V. 1—5. Die λόγοι διδακτοὶ πνεύματος sind weiter nichts als Vorträge, die nicht mit menschlicher dialektischer und rhetorischer Kunst einstudirt wurden, sondern unmittelbar, ohne Arbeit, Studium und Einübung, aus dem von dem heiligen Geiste ergriffenen christlich-gläubigen Gemüthe

---

a) Was die Stelle 1 Kor. 2, 13. angeht, so s. in dieser Beziehung V. 1 ff.

b) Sollte diese Stelle wenigstens scheinbar etwas beweisen für die inspiratio verbalis im Sinne der Dogmatik, so müßte es in ihr heißen πῶς καὶ τί, nicht πῶς ἢ τί. Vgl. Sonntag, doctrina inspirationis, p. 49.

c) Vgl. Tholuck, die Inspirationslehre, a. a. O. S. 344.

hervorströmten. Daß die Worte, in welche Paulus eine solche Mittheilung kleidete, ihm ausdrücklich vom heiligen Geist an die Hand gegeben worden seyen, daran hat jener gewiß nicht auf das entfernteste gedacht.

Um die Inspiration der apostolischen Schriften als in der Anschauung des neuen Testaments selbst begründet zu beweisen, hat man sich wohl auch darauf berufen, daß die Verheißung des heiligen Geistes den Aposteln ja mit bestimmter Beziehung auf den ihnen ertheilten Auftrag, das Evangelium zu verkündigen, gegeben worden sey. Mit diesem letzteren hat es allerdings seine Richtigkeit [a]). Es geschah eben bei Gelegenheit der ersten Aussendung der Jünger (Matth. 10.), daß der Erlöser sie auf den Beistand des göttlichen Geistes verwies für alle die Fälle, wo sie seine Sache vor den Obrigkeiten zu vertreten haben würden. Es war eben in jenen letzten Unterredungen, in denen er sie auf die Zeit vorbereitete, wo sie ohne ihn sein Werk auf Erden fortführen sollten, daß er sie mit der Aussicht auf einen anderen Beistand tröstete, den er ihnen an seiner Statt senden werde (Joh. 14—16.). Eben indem er ihnen am Abend seines Auferstehungstages ihre Aussendung in seinem Namen ankündigte und ihnen die Vollmacht ertheilte, Sünden zu vergeben und zu behalten, hauchte er sie an mit den Worten: λάβετε πνεῦμα ἅγιον (Joh. 20, 21—23.). Endlich, eben indem er ihnen ihren Beruf anwies, seine Zeugen zu seyn zu Jerusalem, in Judäa und bis ans Ende der Erde, gebot er ihnen, darauf zu harren, daß die Kraft des heiligen Geistes aus der Höhe über sie komme (Luk. 24, 46—49., Apg. 1, 8.). Dieß Alles läßt in der That auf eine bestimmte teleologische Beziehung des Besitzes des heiligen Geistes zu den Functionen des apostolischen Berufs schließen. Ein Blick auf den Apostel Paulus kann uns nur bestärken in dieser Ansicht. Es ist der heilige Geist, der seine Aussendung von Antiochien bestimmt, der ihn ausdrücklich dahin leitet, wo er das Evangelium verkündigen soll, der ihn begleitet, wohin er kommt, und seiner Predigt Eingang verschafft (Apg. 13, 2.

a) S. Twesten, Dogmat. I. S. 409 f.

16, 6—10. 14., Röm. 15, 19., 1 Kor. 2, 4., 1 Theff. 1, 5.). Alles dieses soll also bereitwillig anerkannt werden; aber wie in aller Welt kann doch daraus zu Gunsten einer Inspiration der apostolischen Schriften im Sinne der kirchlichen Theorie etwas gefolgert werden? Es konnte dieß nur geschehen, indem man als selbstverständlich voraussetzte a), daß die apostolische Amtsthätigkeit ganz vorzugsweise und in höchster Potenz eben in der Abfassung schriftlicher Darstellungen der Geschichte und der Lehre Christi bestanden habe b). Vom Standpuncte unserer altprotestantischen Theologie aus ist diese Voraussetzung auch wirklich wohlbegründet; denn sie ist die unmittelbare Consequenz

a) Vgl. auch noch Lange, Dogmat. I. S. 550. 556.

b) Etwa wie Knapp, Glaubensl. I. S. 80., schreibt: „Hatten die Apostel nun schon Inspiration bei dem bloß mündlichen Vortrage (der doch nur auf kurze Zeit nützte und bloß für die wenigen damaligen Zuhörer war), um wie viel mehr in ihren Schriften, die weit Mehreren nützen und auf die Nachwelt kommen sollten!" Oder wie der unbedingteste Vorfechter der kirchlich-dogmatischen Inspirationstheorie unter unseren Zeitgenossen, Gaussen (Theopneustie ou inspiration plenière des écritures saintes. 2. édit. à Genève 1842. p. 29.), offen erklärt, bei der Inspiration habe der heilige Geist es nicht auf die Erleuchtung der biblischen Verfasser, die ja nur vergängliche Werkzeuge gewesen, abgesehen, sondern lediglich auf ihre Bücher. Vgl. auch Philippi a. a. O. I. S. 162: „Es versteht sich aber von selbst, daß Alles, was von dem mündlichen, mindestens in demselben Grade auch von dem schriftlichen Worte der Apostel gilt." Desgl. S. 160 f. Weit mehr Wahrheit liegt doch in dem gerade entgegengesetzt lautenden Paradoxon von Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. S. 236 f.: „Diese Schriften waren nicht in der Absicht verfaßt worden, um heilige zu seyn, vielmehr nur gelegentlich entstanden, und (was in der kirchlichen Dogmatik ganz auf die entgegengesetzte Weise genommen wurde) die Verfasser würden sich in jedem anderen Verhältniß des Lebens und des Amtes eher besonderen geistigen Beistand zugeschrieben haben, als bei diesem Acte des Abfassens ihrer Schriften." In dieser letzteren Behauptung spricht sich freilich nur die entgegengesetzte Befangenheit aus. Ihr gegenüber ist mit Philippi (ebendas.) zu sagen: „Die Apostel haben nichts Anderes geschrieben, als was sie verkündigt haben, 1 Joh. 1, 3. 4., und Paulus stellt 2 Theff. 2, 15. ausdrücklich seine Briefe seiner mündlichen Verkündigung ganz gleich und verflucht Engel und Menschen, die sein Evangelium, das er nicht von Menschen, sondern vom Herrn empfangen hat, welches er mündlich ihnen gepredigt und schriftlich ihnen wiederholt, verändern, Gal. 1, 8. 12."

der Nichtunterscheidung von Offenbarung und Bibel. Ist die Offenbarung in concreto die Bibel, so ist es freilich die Abfassung dieser, worauf es bei jener in letzter Beziehung und, genau genommen, allein wesentlich ankommt, und eben sie war die höchste und eigentliche Aufgabe der Organe der Offenbarung. Allein damit ist doch jene Ansicht an sich selbst nicht gerechtfertigt. Sie wird vielmehr, auch von allem Uebrigen abgesehen, schon durch die Geschichte laut Lügen gestraft. Dieser zufolge haben die Apostel vom Erlöser gar nicht einmal den Befehl empfangen, in seiner Sache etwas zu schreiben [a]), und die meisten von ihnen haben sich gar nichts mit der Feder zu thun gemacht; bei den wenigen aber, welche Schriftwerke verfaßt haben, tritt doch diese Weise ihrer amtlichen Thätigkeit als eine durchaus untergeordnete ganz in den Hintergrund zurück gegen ihre mündliche Predigt und überhaupt gegen ihre unmittelbare persönliche Wirksamkeit. Auch der Apostel, der uns das meiste Schriftliche hinterlassen hat, Paulus, bildet keineswegs eine Ausnahme in diesem Betracht. Man wird demnach schon dem Endurtheil zustimmen müssen, mit dem Baumgarten-Crusius [b]) die Erörterung unserer Frage abschließt: „Diejenigen Aeußerungen der Apostel, welche noch mit einigem Schein hier gebraucht wurden, gehen, wie die gesammte Lehre des neuen Testaments, darauf, daß die Apostel und Jünger sich jederzeit, auch wenn sie schreibend lehrten, als Männer des heiligen Geistes fühlten, — also, wenn man es so nennen will, auf eine Theopneustie der Männer, nicht der Schriften. Und dieses kann denn allein als die Lehre des neuen Testaments von der Inspiration gelten."

Noch weit sicherer als aus einzelnen Aeußerungen der neutestamentlichen Schriftsteller über die von ihnen in Anspruch genommene Auctorität beantwortet sich die Frage, ob das neue Testament sich selbst für aus Inspiration, im kirchlich-dogmatischen Sinne, hervorgegangen halte, aus dem Zeugniß, welches unsere Schriften selbst über ihre ganze Art und insbesondere über die

---

a) Vgl. Martensen, S. 453.
b) Bibl. Theol. S. 237.

Modalität ihrer Entstehung ablegen, theils direct, theils indirect. Wer könnte wohl aus dem unmittelbaren Eindruck, den das neue Testament macht, aus der Art, wie es sich dem Leser unmittelbar gibt, diejenige Vorstellung von seinen Entstehungsverhältnissen schöpfen, welche unsere Dogmatik aufstellt? Und, wie es sich wohl von selbst versteht, nicht etwa von dem neuen Testament allein gilt das, sondern von unserer ganzen Bibel. Die Bibel präsentirt sich uns durchaus als eine durch ein historisch-kritisches Verfahren zusammengestellte Sammlung von Büchern, die auf dem Wege menschlicher schriftstellerischer Thätigkeit entstanden sind. So insbesondere auch das neue Testament. Wie? in diesen neutestamentlichen Büchern sollte Jemand Schriftwerke erkennen können, bei deren Production ihre Autoren sich in einem Zustande reiner Leidentlichkeit, so daß ihre eigene productive Thätigkeit — die der mit Wissen und Willen das von einem Andern Dictirte schreibenden Hand abgerechnet — völlig ruhte, befanden und als bloß mechanische Werkzeuge, als bloße Schreibgriffel des heiligen Geistes fungirten? Nimmermehr! Das gerade Gegentheil hiervon muß Jedem ins Auge springen a). Von demjenigen abgesehen, was als prophetischer Ausspruch auftritt, sagt ja keiner unserer Verfasser jemals, daß er schreibe, was der Geist Gottes ihm eingebe, oder etwas Aehnliches, sondern sie alle nehmen bei ihrem Geschäft genau dieselbe Stellung ein, wie jeder rechtschaffene menschliche Geschichtserzähler, Lehrer, Briefschreiber. Weit entfernt davon, unselbständig einem ihnen fremden impulsus ad

---

a) Reuß a. a. O. I. p. 32: A en croire la théologie traditionnelle, les prophètes et les apôtres auraient été des instruments complètement passifs de la révélation. — — Nous pensons au contraire que ce sont les esprits les plus élevés, les coryphées de leur siècle, qui ont eu l'honneur d'être choisis par la providence pour lui servir d'interprètes, et qu'ils ont d'autant mieux pu séconder les vues de celle-ci, que leur facultés naturelles étaient plus disposées à les comprendre et à les reproduire. Ils n'ont pas été des vases de matière inerte, dans lesquels l'eau qui contenait le germe de la vie, serait devenue stagnante; au contraire, leur esprit était l'atelier d'un travail vivant, libre et organisateur, et l'impulsion divine qui l'avait provoqué, loin d'affaiblir les ressorts de leur intelligence, devait en redoubler l'énergie.

scribendum blindlings zu folgen, sind sie sich der Motive und Zwecke ihres Schreibens klar bewußt — s. z. B. Luk. 1, 1—4., Joh. 20, 30. 31., 1 Joh. 1, 1—4. — und entnehmen den Antrieb zum Schreiben ganz bestimmten und speciellen Veranlassungen, die sich ihnen von außen her ergeben, aus den concreten Verhältnissen, in denen sie zu größeren christlichen Kreisen und zu einzelnen Personen stehen, und den besonderen Bedürfnissen derjenigen, für welche ihre Mittheilung unmittelbar bestimmt ist: S. z. B. Luk. 1, 1—4., Röm. 1, 11—15. 15, 15. 16., 1 Kor. 1, 11. 5, 1. 7, 1., 2 Kor. 1, 8 ff. 2, 1 ff. 7, 12. 11, 1 ff., Gal. 3, 1 ff., Kol. 2, 1., 2 Thess. 2, 1 ff. Die Verfasser der Geschichtsbücher und etwa auch den Apokalyptiker ausgenommen, denken unsere Schriftsteller gewiß nicht daran, für die Nachwelt, vollends für die gesammte künftige Christenheit zu schreiben, sondern für die unmittelbarste Gegenwart und ihre Bedürfnisse arbeiten sie, und lediglich für sie a). Nach Maßgabe jener spe-

a) Vgl. Ariste Viguié, de la nature de l'autorité du nouveau-testament. Strasbourg 1850. p. 71: Les auteurs qui ont composé le N. T., ne pensaient pas à nous, mais à leurs amis; ils ne pensaient pas que leurs paroles deviendraient plus tard règle absolue. Vgl. besonders die Nachweisung Ewald's (Jahrbb. der bibl. Wissensch. VII. S. 71—79.), daß alle eigentlichen Hauptbücher der Bibel auch nicht entfernt in der Absicht verfaßt und herausgegeben wurden, um als „heilige Schriften" zu gelten. S. 77. heißt es hier: „Wir können also mit Recht sagen, es liege im ursprünglichen Wesen aller heiligen Schriften, daß sie heilig werden, ohne es absichtlich seyn zu wollen und ohne menschlicherweise darauf angelegt zu seyn, es zu werden." Vgl. auch Thiersch, Vorless. üb. Katholicismus u. Protestantismus, I. S. 70: „Man hat oft genug die Bemerkung gemacht, daß es in den ersten Anfängen des Christenthums sich keineswegs so anließ, als sollte die Kirche auf eine Schrift gegründet werden, oder auch nur so, als sollte die Abfassung und Deponirung einer heiligen Urkunde als wesentliches Moment zu ihrer Gründung mitwirken. Weder in der Thätigkeit Christi selbst, noch in dem Verhalten seiner Apostel während der ersten zwei oder drei Decennien ist eine Spur einer solchen Intention zu finden. Nur die Noth, erst das Bedürfniß des Augenblicks, später dann freilich die bereits veränderte Gestalt der Zeiten, ist es, welche die Abfassung von heiligen Schriften hervorruft, Schriften, von denen man überdieß nicht sagen kann, daß sie, sey es einzeln oder als Gesammtheit, ihre Bestimmung dahin andeuteten, einstens der Kirche als das genügende und vollkommen ausreichende Fundament ihres Fortbestehens zu dienen."

ciellen Umstände, Verhältnisse, Veranlassungen und Bedürfnisse wählen sie daher den Stoff für ihre schriftlichen Aufzeichnungen aus, jeder aus dem Vorrath der ihm geläufigen Kenntnisse und Vorstellungen. Bei ihren Geschichtserzählungen gehen sie ganz auf dieselbe Weise zu Werke, wie jeder sorgsame menschliche Berichtserstatter. Sie berufen sich mehrfach ausdrücklich auf ihre Quellen, bald auf Autopsie (vgl. z. B. Joh. 19, 35., 1 Joh. 1, 1—3.), bald (wie namentlich Luk. 1, 1—3.) auf die Berichte Anderer, und auf historisch-kritische Forschungen und Untersuchungen. Unsere neutestamentlichen Geschichtschreiber haben unverkennbar zum Theil einer die Schrift des andern benutzt und, wie ganz besonders Lukas, ganze Berichte Anderer in ihre Erzählung hineinverwebt, frühere Aufzeichnungen sowohl über die Lehrreden Jesu, als auch über einzelne Begebenheiten seines Lebens, gerade so, wie bekanntlich auch in den historischen Büchern des alten Testaments deutliche Spuren davon vorliegen, daß ihre Verfasser, die es ja mitunter auch ausdrücklich sagen, häufig aus älteren Urkunden und Schriften geschöpft und diese wörtlich, oder doch lediglich mit theilweisen Modificationen, in ihre Relation aufgenommen haben[a]). Wer kann doch in einem solchen Verfahren den dictirenden heiligen Geist erkennen? Wer könnte es namentlich in der Rechenschaft, die Lukas im Proömium seines Evangeliums (1, 1—4.) von den Motiven und der Methode seiner Evangelienschriftstellerei ablegt? „Wenn er hier erklärt, durch den Vorgang Anderer, welche die christliche Urgeschichte beschrieben haben, zu seinem eigenen Unternehmen bewogen worden zu seyn und nach dem Beispiel eben jener Vorgänger wiederzugeben, was die ursprünglichen Augenzeugen und Diener des Worts selbst gesehen haben", nachdem er alle Thatsachen dieser Geschichte von ihren Anfängen an mit genauer Kritik verfolgt und sie sorgfältig geordnet: „kann man ohne Verletzung des Wahrheitssinnes sich überreden, daß hier der heilige Geist der Sprechende und der gesammte Inhalt ein von ihm in die Feder dictirter sey? Und es kommt noch hinzu, daß

a) S. Tholuck, die Inspirationslehre, a. a. O. S. 342.

gerade die Beschaffenheit des Evangeliums Lucä vorzüglich für eine Entstehung dieses Evangeliums aus Benutzung schriftlicher Urkunden spricht" a). Wie man gegenüber von solchen Stellen, die uns so unmittelbar in die Werkstatt hineinschauen lassen, aus der unsere biblischen Bücher hervorgegangen sind, die kirchlich-dogmatische Vorstellung von ihrer Genesis festzuhalten vermag, ist mir räthselhaft. Da, wo unsere apostolischen Schriftsteller reflectirte religiöse Lehre und theologisirende Lehrentwickelungen geben, theilen sie offenbar die Resultate ihres eigenen Nachdenkens, ihres fortgesetzten begeisterten Nachsinnens über die großen Thatsachen der Offenbarung Gottes in Christo (die *μεγαλεῖα τοῦ Θεοῦ*, Apg. 2, 11.) und die Probleme, welche in denselben dem denkenden menschlichen Geiste sich aufdrängen, mit, — die Ergebnisse ihres ernstesten, sichtlich mit seinem Gegenstande ringenden Denkens, dessen Anstrengungen und Mühen wir noch deutlich hindurchfühlen durch ihre Darstellung, was dieser gerade eine ganz eigenthümliche Frische und einen ergreifenden Reiz und fesselnden Zauber verleiht. Daher legen denn keinesweges alle dieselben Gedankenreihen dar; es sind nicht bei allen dieselben Gegenstände, welche sie vorzugsweise und mit besonderer Vorliebe beschäftigen, und auch dieselben Fragen behandeln nicht alle aus denselben Gesichtspuncten und Interessen und auf die gleiche Weise. Ja selbst bei einem und demselben Verfasser finden wir ein und dasselbe Problem zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen Veranlassungen von verschiedenen Seiten und Ausgangspuncten her und in verschiedenen Richtungen in Angriff genommen und einer Lösung entgegengeführt, auch keineswegs mit stets gleichem Ergebniß, so daß wir deutlich erkennen, wie er in Ansehung der Fragen, die ihn bewegen, sich selbst nicht genug thut und immer wieder neue Zugänge sucht, um in ihren innersten Kern einzudringen. Bei dem Paulus insbesondere ist es ganz unmöglich, sich dieses Eindrucks zu erwehren. Er ist sich ja auch der unterscheidenden Eigenthümlichkeit seiner Verkündigung lebhaft bewußt und legt auf sie einen sehr ausge-

a) Tholuck, ebendas. S. 342.

sprochenen Werth, Anderen gegenüber (τὸ εὐαγγέλιόν μου, Röm. 2, 16. 16, 25., 2 Tim. 2, 8.) a). Wie die neutestamentlichen Autoren so ihren Stoff aus den ordentlichen, natürlichen und menschlichen Quellen schöpfen, so verfahren sie nun auch mit demselben ganz wie andere menschliche Schriftsteller. In der Behandlung desselben, insbesondere in der Wahl und der Entwickelung der von ihnen vorgetragenen Gedanken, legt sich bei jedem einzelnen von ihnen seine besondere geistige Eigenthümlichkeit zu Tage und vor Allem seine eigenste persönliche religiöse Erfahrung. „Die Zeugnisse der biblischen und namentlich der neutestamentlichen Schriftsteller sind doch wahrlich nicht bloß des heiligen Geistes, sondern auch ihre eigensten Zeugnisse; sie sind nicht nur aus göttlicher Inspiration, sondern auch, und zwar nicht weniger — um in den Worten des seligen Monod zu reden — „„aus der tiefsten Tiefe des menschlichen Geistes entquollen, aus den Winken der Erfahrung, aus den Schmerzen der Demüthigung, aus der allmählichen Bildung und Entwickelung des neuen Menschen, aus den langen Lehrjahren des geistlichen Lebens geschöpft."" Wer will leugnen, daß z. B. der Apostel Paulus in Röm. 7, 7 ff. nicht nur Worte des heiligen Geistes, sondern auch seine eigenste schmerzliche Erfahrung ausspricht?" b) Ueberhaupt, wenn dieser Apostel uns in seinen Briefen seine inneren Kämpfe und erschütternden Geistesbewegungen so naturwahr schildert, und zwar nicht etwa bloß vergangene, sondern auch gegenwärtige, die eben den Moment des Schreibens selbst erfüllen: wie möchten wir das mit der kirchlich-dogmatischen Anschauung von der Bibel zusammenreimen können? Eben so hat jeder von unseren Verfassern dann auch seine ihm charakteristisch eigenthümliche Schreibart. Auch als Schriftsteller sind sie der Mehrzahl nach Erscheinungen von einer scharf ausgesprochenen Individualität. Bei den meisten von ihnen zeigt sich auch eine gewisse Unbeholfenheit der schriftstellerischen Manipulation und

a) Reuß a. a. O. I. S. 35.

b) Riehm, über den gottmenschlichen Charakter der heiligen Schrift — in dieser Zeitschr. 1859. Hft. 2. S. 316.

in Folge davon eine Unebenheit und Ungefügigkeit der sprachlichen Form und überhaupt der ganzen Darstellungsweise, wie sie bei solchen Verfassern ganz natürlich und gewöhnlich ist, welche durch die Schule wissenschaftlicher Bildung nicht hindurchgegangen und in der schriftlichen Darstellung ihrer Gedanken ungeübt sind. Diese Eigenschaften gereichen ihnen nun zwar in keiner Weise zur Unehre und Unzierde und schmälern den Werth ihrer Schriften für den Zweck, zu dem sie bestimmt waren, durchaus nicht, aber auf den heiligen Geist kann man dieselben doch sicherlich nicht ursächlich zurückführen. Denn ihn als Verfasser — im Sinne der dogmatischen Inspirationslehre — unserer Schriften angenommen, würden sie sich schlechterdings nicht motiviren, sondern als Kinder eigensinniger Laune und humoristischen Spiels erscheinen. Da, wo die stilistische Eigenthümlichkeit, wie es namentlich bei Paulus häufig geschieht, das Verständniß erschwert, würde ein solcher lusus ingenii überdieß geradezu zweckwidrig gewesen seyn a).

Diesem Allem zufolge muß auf die Frage, ob das neue Testament sich selbst für ein inspirirtes Buch gebe, nämlich im Sinne unserer Dogmatik oder doch wenigstens in dem Sinne, in welchem die Apostel dem alten Testament Theopneustie beilegten, unsere Antwort eine verneinende seyn. Für die Richtigkeit dieser Antwort ergibt sich nun aber auch ungesucht eine Probe in einer geschichtlichen Thatsache, welche diejenigen, die der entgegengesetzten Ueberzeugung sind, von Rechts wegen höchlich befremden sollte. Es steht ja nämlich unbestreitbar fest, daß die älteste Kirche, zunächst nach der Zeit der Apostel, noch keine andere „heilige Schrift" kennt außer dem alten Testament und deßhalb auch ausschließend dieses als entscheidende Auctorität und als homiletisches und überhaupt asketisches Textbuch gebraucht. Das ging natürlich genug zu. Die Verfasser unserer neutestamentlichen Schriften und ihre ersten Leser, unter deren Augen dieselben verfaßt worden waren, hatten ja eben selbst keinen Gedanken daran, daß diese Bücher anders entstanden seyen, als

a) Vgl. Tholuck, die Inspirationslehre, a. a. O. S. 331.

wie schriftstellerische Erzeugnisse überhaupt entstehen, und daß auch sie diejenige Ausnahmestellung einnähmen, welche in ihrem Kreise dem alten Testament allgemein zuerkannt wurde: wie hätte denn da die älteste Kirche sofort eine andere Ansicht von ihnen hegen sollen? Es bedurfte erst besonderer geschichtlicher Veranlassungen, um die Gleichstellung unserer Bücher mit dem alten Testament und die Uebertragung der von diesem geltenden Vorstellung auch auf sie herbeizuführen. Und dieß geschah nun eben den geschichtlichen Zeugnissen zufolge nur ganz allmählich. Freilich bei weitem nicht so spät, als Credner[a]) uns einreden will; denn wenigstens die bestimmten Anfänge der Praxis, die neutestamentlichen Bücher als „heilige Schriften" zu behandeln, liegen bereits bei Ignatius und Polykarp vor, ja schon im Briefe des Barnabas. Sie konnte auch gar nicht lange ausbleiben, da man ja doch die eigenen Aussprüche des Erlösers augenscheinlich mindestens im gleichen Werth mit dem alttestamentlichen Wort schätzen mußte, dieselben aber sehr bald aus keiner anderen Quelle mehr geschöpft werden konnten, als aus den Evangelien, und diese also unwillkürlich in den Rang jener einrückten. Allein ausdrücklich für inspirirt erklärt und dem alten Testament ohne Weiteres gleichgestellt finden wir doch die neutestamentlichen Schriften zuerst gegen das Jahr 180 hin bei dem Theophilus von Antiochien[b]), von diesem Zeitpunct an aber auch allgemein.

(Fortsetzung folgt.)

a) Beiträge zur Einleit. in die bibl. Schriften, I. S. 1—91. Vgl. auch Viguié a. a. O. S. 83 f.

b) Ad Autolyc. III, 12. p. 124 sq. ed. Colon.

Gedanken und Bemerkungen.

Einige nachträgliche Bemerkungen über das Zungenreden.

Von

D. Karl Wieseler,

Professor in Kiel.

In der lutherischen Zeitschrift von D. Rudelbach und D. Guericke, Jahrg. 1859. Hft. 1., hat Herr Pastor-Adjunct Svenson in Petersburg eine Abhandlung „über die Glossolalie" veröffentlicht, in welcher er auch meinen Aufsatz in den theol. Studien und Kritiken, 1838. Hft. 3., berücksichtigt und dabei ein solches Zerrbild meiner Ansicht entworfen hat, daß er jenen entweder gar nicht gelesen, oder nur flüchtig gelesen und aufs flüchtigste wiedergegeben haben kann. Theils berichtet er geradezu Irriges, z. B. wenn er sagt, daß ich bei der Auffassung der γλῶσσαι von der Bedeutung „Zunge" ausgehe; größtentheils aber sagt er nur Halbwahres oder setzt meine Ansicht doch in ein solches Licht, daß Jeder, welcher mit meinen sonstigen Schriften und meinem theologischen Standpuncte bekannt ist, was bei dem Herrn Verfasser kaum der Fall seyn dürfte, nothwendig stutzig werden muß. So sagt er, nachdem er die Ansicht von David Schulz über die Glossolalie, welcher eine mythische Darstellung des Pfingstereignisses von Seiten des Lukas behauptet, geschildert und seine Schilderung mit den Worten geschlossen hat: „So scheint Schulz das Pfingstfest einem Bakchusfeste ziemlich nahe zu bringen", zu meiner Ansicht übergehend, a. a. O. S. 4. wörtlich Folgendes: „Aus gleicher Wurzel wie die schulz'sche Hypothese ist auch die Wieseler's (Stud. u. Krit. 1828 [vielmehr 1838] III.) entsprossen, wenngleich auch beide, wie die Zweige eines Baumes, auseinandergehen." Und später: „daß die Jünger die Kenntniß (!)

von mehreren Hauptsprachen gehabt hätten" (ich habe a. a. O. S. 746. u. 748. gesagt, daß die Jünger in mehreren Sprachen, die ihnen zwar nicht durchaus unbekannt, aber doch mehr oder minder ungeläufig gewesen seyen, die Größe und Güte Gottes begeistert priesen), „das sey", soll ich behaupten, „den Fremden bei den sonst für ungebildet gehaltenen Galiläern aufgefallen und als Wunder (!) ausgegeben (!) worden" (von wem? wie es scheint, in der Sage, wie bei Dav. Schulz). Was namentlich die Schlußworte „und als Wunder ausgegeben worden" anlangt, so ist in meinem Aufsatze auch nicht einmal etwas entfernt Aehnliches zu finden. Ueberhaupt ist im Gegensatze zu der mythischen Auffassung von Apg. 2., wie sie D. Schulz hat, mit welchem ich zunächst zusammengebracht werde, als ob ich gleich ihm das Wunder nicht wolle, mein Hauptaugenmerk gerade darauf gerichtet gewesen, zu zeigen, daß die Glossolalie sowohl in den Korintherbriefen, als auch in der Apostelgeschichte — und zwar, ohne daß die historische Haltung des Berichts bei Lukas Apg. 2. gefährdet werde — gemäß dem Texte selber als ein ekstatisches Reden, welches so lange den Hörern unverständlich bleibe, bis ein Hermeneut es dolmetsche, gedacht werden müsse, a. a. O. S. 744 ff. 756. So viel über die Genauigkeit meines Berichterstatters, dessen Abhandlung den schwierigen Gegenstand wenig gefördert haben dürfte, indem er zu Apg. 2, 6. die längst widerlegte Hypothese eines Hörwunders wiederholt.

Obwohl man nun billigerweise erwarten kann, daß man, wenn einmal citirt wird, richtig citirt, so würde ich zu dieser ungenauen Berichterstattung doch geschwiegen haben, zumal Genauigkeit ja leider nicht immer die starke Seite der jüngern Exegeten zu seyn pflegt, wenn sich mir nicht dabei die erwünschte Gelegenheit böte, einige Modificationen meiner in jenem Aufsatze entwickelten Ansicht, wie ich sie bereits seit Jahren in meinen Vorlesungen vorgetragen habe, mitzutheilen, damit mir nichts beigelegt werde, was ich schon lange nicht mehr vertheidige. Meine Grundansicht, auf die es mir allein ankommt, hat durch jene Aenderungen hoffentlich nicht verloren. Ich habe früher an-[genom]men, daß der Zungenredner in leisem, kaum vernehmlichem

Vortrage seine unverständlichen Glössen geredet habe, und im Zusammenhange damit, daß Niemand anders als der Zungenredner selber, falls dieser das betreffende Charisma hatte, diese Glossen dolmetschte. Jene Meinung habe ich namentlich auf 1 Kor. 14, 7—9. gegründet, ferner auf 1 Kor. 14, 2., vgl. auch 14, 13—17., wo das Zungenreden als ein Beten beschrieben wird. Die Rede des in Andacht versunkenen, Alles außer sich vergessenden, verzückten Zungenredners hatte mir eine Aehnlichkeit mit dem Beten der verzückten Hanna, von welcher 1 Sam. 1, 13. geschrieben steht: „Hanna redete zu ihrem Herzen, allein ihre Lippen regten sich und ihre Stimme hörte man nicht", und von welcher Eli a. a. O. meinte, sie wäre trunken, welcher Vorwurf ja auch über die Zungenredner ergeht, Apg. 2, 13. 15., vgl. 1 Kor. 14, 23. Auch jetzt noch zweifle ich nicht, daß das verzückte leise Beten eine charakteristische Form des Zungenredens war; nur habe ich sie früher einseitig zur allgemeinen Form alles Zungenredens erhoben, während ich in ihr jetzt nur ein einzelnes γένος der mancherlei γένη γλωσσῶν, 1 Kor. 12, 10., erkenne. Denn daß die Unverständlichkeit der Glossen nicht bloß in ihnen selber, sondern auch in ihrem Vortrage begründet war, scheint mir auch jetzt noch wegen 1 Kor. 14, 7—9. keinem Zweifel zu unterliegen. Es werden V. 7—11. nicht tautologisch, wie man gewöhnlich annimmt, Beispiele auf Beispiele gehäuft, um das Unangemessene des nicht gedolmetschten Zungenredens in der Versammlung zu veranschaulichen, sondern der Fortschritt der Rede des Paulus ist der, daß V. 7—9., wo er das Zungenreden mit den Effecten der Toninstrumente vergleicht, als Grund ihrer Unverständlichkeit und darum Unerbaulichkeit ihr Vortrag, dagegen V. 10—12., wo er es, neu ansetzend, mit einer fremden Sprache, deren Bedeutung (δύναμις) man nicht kenne, vergleicht, als Grund der Unverständlichkeit die Beschaffenheit der Glossen an sich selber oder ihr Inhalt gedacht werden muß. Die Richtigkeit unserer Auffassung von V. 7—9. erhellt auch klar genug aus den Worten selber. Wie die meisten Interpreten annehmen, so ist unstreitig die γλῶσσα in διὰ τῆς γλώσσης, V. 9., von der Zunge als Sprachorgan zu verstehen. Die menschliche

Zunge wird mit den leblosen (ἄψυχα, V. 7.) Toninstrumenten als lebendiges Toninstrument verglichen a), und deßhalb ist auch das διὰ τῆς γλώσσης dem Satze mit ἐὰν μή, wozu es gehört, nachdrücklich vorangestellt (vgl. 1 Kor. 6, 4., 2 Kor. 6, 4. Winer, Gramm. [6. Aufl.] §. 61. 3.), da zu erklären ist: „So auch Ihr, wenn Ihr mittelst der Zunge (wie das beim Zungenredner der Fall ist) keine gut markirte Rede hervorgebracht haben werdet, wie wird erkannt werden das, was geredet wird (d. h. sein Inhalt)? Ihr werdet dann in den Wind reden.“ Das Sprachwerkzeug der Zunge beschafft nur die Pronuntiation, auf welche also der εὔσημος λόγος zu beziehen ist. Nach der erläuternden Vergleichung 1 Kor. 14, 7. zu schließen, ist der λόγος nicht εὔσημος oder nicht gut markirt, wenn das betreffende Tonwerkzeug, die Zunge, den Lauten keine διαστολή oder Unterscheidung gibt, was dann nicht geschieht, wenn die Laute, aus denen die Rede besteht, von einander gar nicht oder nicht gehörig unterschieden werden nach Höhe und Tiefe, Stärke und Schwäche, Länge und Kürze, durch Intervallen u. s. w. Zu dem mangelhaften Vortrage, wodurch das Zungenreden unverständlich werden konnte, gehörte daher gewiß nicht bloß das zu leise, sondern auch das ungleichmäßige, declamations- und modulationslose u. s. w. Sprechen, das sich bei dem verzückten Zungenredner nicht selten einstellen mochte.

Was sich somit aus dem neutestamentlichen Texte selber ergibt, obwohl es von den meisten Exegeten noch immer übersehen zu werden pflegt, daß nämlich die Unverständlichkeit des Zungenredens auch auf ihrem mangelhaften Vortrage beruhte,

---

a) Formell concinner wäre die Vergleichung, wenn Paulus statt der Worte οὕτως καὶ ὑμεῖς κτλ. fortgefahren hätte οὕτως καὶ ἡ γλῶσσα κτλ. Allein da die menschliche Zunge kein selbständiger Gegenstand war, sondern an der Person der Leser haftete, so machte er diese lieber zum Subjecte der Handlung. Uebrigens wollte Paulus, indem er οὕτως καὶ ὑμεῖς, was hier wie V. 12. zum Hauptsatze, nicht zum Satze mit ἐὰν zu ziehen ist, schrieb, vielleicht gleich ἔσεσθε εἰς ἀέρα λαλοῦντες oder doch eine ähnliche Fügung folgen lassen, unterbrach aber dann, was gerade bei Paulus nicht selten, die angefangene Construction durch πῶς γνωσθήσεται.

das läßt sich aus der Natur der Glossolalie auch schon von vorn herein erkennen und wird überdieß durch analoge Erscheinungen in der Erfahrung bestätigt. Ist nämlich die Glossolalie, wie aus 1 Kor. 14. unzweifelhaft hervorgeht, ein Reden in der höchsten Ekstase, in welcher der Mensch fast nur von dem über ihn gekommenen πνεῦμα regiert wird und der νοῦς, das vernünftige Selbstbewußtseyn, in ihm fast ganz zurücktritt, 1 Kor. 14, 14—19., in welcher er, in Andacht versunken, nur mit sich und seinem Gotte beschäftigt ist, ohne auf seine Umgebung, überhaupt auf die Außenwelt zu achten, geschweige, daß er auf diese mit Bewußtseyn einzuwirken bestrebt wäre, a. a. O. V. 2. u. 4., so wird der Zungenredner natürlich auch den Vortrag dessen, was er redet, nicht nach dem Bedürfniß seiner Hörer bemessen haben, sondern die ihn treibenden Gedanken und Gefühle werden mittelst der Zunge unwillkürlich laut geworden seyn, ohne daß er sich darum kümmerte, ob sie dem Hörer verständlich würden oder auch nicht, welches letztere dann der Natur der Sache nach mehr oder weniger eintrat. Paulus will deßhalb lieber, daß der Zungenredner daheim in Zungen rede, wo es nur auf die Selbsterbauung ankommt, nicht vor versammelter Gemeinde, weil es sich hier um der Hörer Erbauung handelt. Ein klares Bild von dem neutestamentlichen Zungenreden zu gewinnen, ist für uns deßhalb so schwer, weil wir das Zungenreden nicht mehr durch unmittelbare Anschauung erkennen können. Sehr instructiv sind daher die allerdings nur analogen Erscheinungen unter den Inspirirten, von welchen die christliche Kirchengeschichte berichtet. Ich verweise hier namentlich auf M. Goebel[a]), Geschichte der wahren Inspirationsgemeinen von 1688 bis 1850, welcher bei den ekstatischen Propheten der Camisarden ebenfalls auch einen eigenthümlich mangelhaften Vortrag nachweist, so daß dessen Vorkommen bei Inspirirten erfahrungsgemäß feststeht. Goebel schreibt a. a. O. S. 288 ff. unter Anderm: „Meistens fielen die Propheten gleich im Anfange unter heftigen Krämpfen nieder auf die Erde und sprachen dann, ausgestreckt auf dem Rücken

a) In D. Niedner's Zeitschr. für hist. Theolog. 1854. Hft. 2.

liegend, mit bleichem Gesichte und mit geschlossenen Augen, in äußerlich bewußtlosem, innerlich aber magnetisch-hellsehendem Zustande das ihnen gegebene, in ihnen geborene Wort, ohne eigenes thätiges Bewußtseyn und Hinzuthun, so daß sie meistens nicht mehr wußten, was sie gesprochen, oder wenigstens — in der späteren schon ruhigern Periode — keine deutliche und ins Einzelne gehende Erinnerung davon hatten. Die einzelnen Wörter wurden entweder leicht und fließend oder häufiger langsam und stoßweise, und selbst nach Silben abgebrochen, mit einem dumpfen, schrecklichen und unnachahmlichen Tone ausgesprochen, welcher gleich den unnatürlichen Bewegungen den erstmaligen Hörer mit Entsetzen erfüllte. Dem Inhalte nach bestanden die Aussprachen theils in oft wiederholten Ausrufen einzelner Worte, z. B. Gnade und Barmherzigkeit, theils aus längeren Reden, die vornehmlich aus den alttestamentlichen Propheten und aus der Offenbarung Johannis geschöpft waren und Verheißungen besserer Zeiten für die wahre Kirche und Ankündigungen des nahen Untergangs der römischen Kirche enthielten, woran sich dann meistens Aufforderungen zu neuem Kampfe, da Christus nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert, oder auch Ermahnungen zu Buße oder Warnungen vor Abfall anschlossen. Da die Propheten ganz offenbar in erhöhtem magnetischen Zustande waren, so konnten sie auch, gleich den Schatten im „zweiten Gesicht" oder gleich den heutigen Somnambülen, theils entfernte und zukünftige Dinge, theils verborgene Gedanken mit großer Klarheit und Sicherheit vorhersehen, wodurch sie ganz besonders zur Anführung und Begeisterung der sonst so schwachen und ungeordneten Schaaren der Camisarden geeignet wurden u. s. w." Höchstens auch nur analog kann ich das sogenannte Zungenreden unter den Irvingianern betrachten, welches de Wette zu Apg. 2. zur Erläuterung angezogen hat.

Aus Obigem ergibt sich also, daß die Glossolalie ein Aussprechen von hochbegeisterten dunkeln und unverständlichen Glossen (Reden) war, deren Unverständlichkeit meistens durch einen eigenthümlich mangelhaften Vortrag mehr oder weniger erhöht wurde.

Im Zusammenhange mit dieser Modification meiner Ansicht von der Glossolalie nehme ich jetzt an, daß nicht bloß der Zungenredner selber die geredeten Glossen dolmetschen konnte. Daß der Zungenredner selber die Gabe der Dolmetschung haben konnte, folgt aus 1 Kor. 14, 5. 13.; daß aber auch ein Anderer sie haben konnte, scheint sich aus 1 Kor. 12, 10. zu ergeben. In der That ist die Dolmetschung durch einen Andern auch eher wahrscheinlich, wenn das Verstehen der Glossen nicht schon in Folge des physischen Hindernisses ihres Nichthörens scheiterte.

Was dagegen meine Grundansicht betrifft, so halte ich auch jetzt noch fest, daß das Zungenreden an allen Stellen, wo es vorkommt, namentlich bei Paulus und Lukas, in wesentlich gleicher Weise zu deuten, daß der eingehende Bericht des Apostels 1 Kor. 12—14., dessen genaueste Kenntniß der Sache durch sein Zeugniß 1 Kor. 14, 18. constatirt wird, im Vergleich zum Berichte seines Gehülfen Apg. 2. zum Grunde zu legen und daß das Zungenreden an allen Stellen deßhalb als ein dem Hörer nicht verständliches ekstatisches Reden zu fassen ist, und ich berufe mich in allen diesen Beziehungen auf meine frühere Beweisführung. Wie nun der Apostel Paulus will, daß das unverständliche Zungenreden in der Versammlung stets gedolmetscht werden sollte, so wird auch bei der ursprünglichen und gewiß normalen Glossolalie des Pfingstfestes die Dolmetschung nicht gefehlt haben. Dieß war auch in der That nicht der Fall. Denn das Apg. 2, 6—11. erwähnte verständliche Reden in den Muttersprachen der Hörer charakterisirt nicht mehr das eigentliche Zungenreden, bei welcher Fassung dieses ein Reden in fremden Sprachen seyn soll und anders als bei Paulus dargestellt seyn würde, ist auch nicht ein vom Zungenreden zu unterscheidendes, dem Pfingstfeste eigenthümliches Hörwunder, wie Herr Svenson will, sondern die das Zungenreden in öffentlicher Versammlung gewöhnlich begleitende Dolmetschung, welche sich beim Pfingstereignisse Angesichts der hörenden Völkermenge nur in besonders ausgezeichneter Weise kundgab. Diese a. a. O. von mir ausgesprochene Behauptung, welche sich auf Grund der obigen Prämissen unter Voraussetzung der Ge-

schichtlichkeit des Berichts des Lukas als nothwendige Consequenz ergibt, will ich noch gegen den Einwand rechtfertigen, daß wenigstens der Bericht des Lukas das Zungenreden selber als ein Reden in fremden Sprachen erscheinen lasse. 1) Lukas, der Verfasser der Apostelgeschichte, kann die Glossolalie nicht irrig als ein Reden in fremden Sprachen dargestellt haben, da er schon als Begleiter und Gehülfe des Apostels Paulus, welcher nach 1 Kor. 14, 18. besonders häufig in Zungen redete, ihre wahre Beschaffenheit kennen mußte. 2) Daraus, daß die *γλῶσσαι* V. 11. Volkssprachen oder Dialekte bezeichnen, folgt noch nicht, daß sie auch V. 4. in diesem Sinne gemeint sind. Es ist vielmehr weit wahrscheinlicher, daß auch bei Lukas die Phrase *ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν*, V. 4., für welche er ja auch das bloße *γλώσσαις λαλεῖν*, Apg. 10, 46. 19, 6., setzt, dasselbe, was bei Paulus *γλώσσαις λαλεῖν*, welcher durch *ἑτερογλώσσοις*, 1 Kor. 14, 21., auch auf die Phrase *ἑτέραις γλώσσ. λαλ.* hindeutet, also ein unverständliches ekstatisches Reden bezeichnet. Letzteres wird bestätigt durch das kurz vorhergehende *γλῶσσαι ὡσεὶ πυρὸς* und die nähere Bestimmung der Glossolalie V. 4: *καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι.* Vergleiche die Schilderung bei Paulus 1 Kor. 14, 14: *τὸ πνεῦμά μου* (d. i. der mich treibende Geist, vgl. *τὰ πνεύματα τῶν προφητῶν*, V. 32.) *προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστιν.* 3) Die ursprünglichen Leser des Lukas, für welche dieser geschrieben hat, waren mit dem Wesen der unter den Christen noch nicht erloschenen Glossolalie bekannt. Sollten wir, die wir dieses außerordentliche Charisma nicht mehr aus unmittelbarer Anschauung oder aus der Kunde von Augenzeugen kennen lernen, den Bericht des Lukas auch noch deutlicher wünschen, so wußten doch jene von vorn herein, was wir mit Hülfe der Darstellung des Paulus schließen, daß die verständlichen Aussprachen der Jünger in den Muttersprachen der Hörer nicht mehr von dem unverständlichen Zungenreden selber zu verstehen seyen, sondern von der auf dasselbe folgenden Dolmetschung. 4) Lukas kann bei seiner Glossolalie V. 4. nicht an ein Reden in fremden Sprachen gedacht haben, da die Jünger nach ihm schon vor Ankunft der fremd-

ländischen Hörer in Zungen zu reden anfangen, was nur bei einem ekstatischen Reden, welches um die Hörer sich nicht kümmert, Sinn hat. Denn erst V. 5. erwähnt Lukas überhaupt der fremdländischen Juden, welche sich mit der jüdischen Menge zur beginnenden Pfingstfeier (V. 1.) um die dritte Morgenstunde (V. 15.) ohne Zweifel im Tempelgebäude versammeln, zu dessen Baulichkeiten also auch der οἶκος V. 2. gehört haben muß, wo die Jünger in Uebereinstimmung mit Evang. Luc. 24, 53. bereits versammelt waren. Ueberdieß sagt Lukas V. 6. ausdrücklich, daß die jüdische Menge γενομένης τῆς φωνῆς ταύτης zusammengekommen sey, welche Phrase nur als Zeitbestimmung, nicht als Motiv des συνῆλθεν gefaßt werden kann, da die φωνὴ αὕτη auf das zunächst erwähnte λαλεῖν ἑτέραις γλ. zu beziehen ist und nur willkürlich auf das ferne ἦχος ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας bezogen werden kann, in welch' letzterem Falle sich aber auch nur ein wenig wahrscheinliches Motiv für das Zusammenkommen einer so großen Menschenmenge (vgl. V. 7—11. V. 41.) ergeben würde. 5) Auf das Verhalten von Ekstatischen führt die spöttische Rede V. 13: sie sind voll süßen Weins. Und auch nach V. 33. (vgl. das βλέπετε) muß der äußere habitus der Jünger, etwa im verklärten Ausdruck des Gesichts, den lebhaften Gesten u. s. w., den über sie ausgegossenen Geist bekundet haben. 6) Hätte der Bericht des Lukas das Reden in fremden Sprachen für das Wesen des eigentlichen Zungenredens gehalten, so würde auch Petrus in seiner Ansprache, V. 14—36., der fremden Sprachen wohl besonders gedacht haben, zumal bei dem Vorwurfe der Trunkenheit, V. 15. Uebrigens ist die Glossolalie auch bei Paulus, welcher sie jedenfalls nicht als Reden in fremden Sprachen faßt, ein σημεῖον, 1 Kor. 14, 22., vgl. Mark. 16, 17., nämlich als eine der höchsten Gnadengaben und Offenbarungen des heiligen Geistes, vgl. Apg. 10, 45. — Diese Gründe mögen zum Erweise genügen, daß Lukas selber in dem Berichte Apg. 2. bei der Glossolalie nicht an ein Reden in fremden Sprachen gedacht haben kann; denn was gegen die letztere Auffassung sonst überhaupt noch zu sagen wäre, ist hier nicht auseinanderzusetzen.

Was endlich die neutestamentliche Bezeichnung des Zungen-

redens betrifft, so habe ich mich immer noch nicht überzeugen können, daß die längern Formeln *ἑτέραις* und *καιναῖς γλώσσαις λαλεῖν* im Gebrauche durch Abschleifung in die kürzere *γλώσσαις λαλεῖν* übergegangen sehen, wie auch Herr Svenson wieder annimmt. Als ob gerade der entscheidende Bestandtheil eines terminus — hier dazu in schon verhältnißmäßig sehr kurzer Zeit — ohne Weiteres im Gebrauche wegfallen, z. B. statt *ἑτεροδιδασκαλεῖν* jemals *διδασκαλεῖν* gesagt werden könnte! Auch jetzt noch bleibe ich dabei, daß *γλώσσαις λαλεῖν* in gewissen Kreisen für jene längern Formeln gesagt worden ist, weil es an sich selber im Allgemeinen das Wesen der Glossolalie so gut bezeichnete, wie diese. Da nämlich *γλῶσσα* bei den Griechen auch eine dunkle, unverständliche Rede bezeichnet, so heißt *γλώσσαις λαλεῖν* „in unverständlichen Reden reden" und ist ein sehr passender Ausdruck für die Glossolalie, wie wir sie aus Paulus kennen, welcher diesen Ausdruck fast durchweg (vgl. indeß 1 Kor. 14, 21.) gebraucht; außerdem hat ihn Lukas Apg. 10, 45. 19, 6. Meyer wendet, zunächst gegen Bleek, welcher *γλῶσσα* ähnlich faßt, aber diesen Sinn auch in den längern Formeln, was sich schwerlich durchführen läßt, festhält, zu Apg. 2. ein, daß *γλῶσσαι*, Glossen, d. i. nach Bleek ungewöhnliche, alterthümliche, poetische und provincielle Ausdrücke, lediglich ein grammatischer terminus technicus sey, welchen der gewöhnliche Sprachgebrauch nicht kenne. Allein wenn auch einzelne Anwendungen des Begriffs der Glossen, z. B. auf Archaismen und Provincialismen, an denen uns bei unserer Auslegung nichts gelegen ist, vornehmlich den Grammatikern zufallen mögen, so fehlt der schon bei Aristoteles vorkommende Begriff der Glosse selber schwerlich dem gewöhnlichen Sprachgebrauche. So ist Plutarch kein Grammatiker, welcher die Reden, deren sich die Pythia bediente, de Pyth. orac. c. 24. Glossen nennt. Mir ist sehr wahrscheinlich — denn der factische Sprachgebrauch von *γλῶσσα* als unverständliche Rede will doch erklärt seyn — daß die dunkeln, unverständlichen Reden der Pythia und ähnlicher Inspirirten[a]) im allgemeinen Sprach-

a) Hierzu wurden im höheren Alterthum leicht auch die Dichter gerechnet; vgl. Pollux, onomast. II, 4: *ἀλλὰ καὶ τὰς ποιητικὰς φωνὰς γλώττας ἐκάλουν.*

gebrauche zunächst Glossen hießen — und zwar aus dem Grunde, weil ihr Geredetes mehr Product der Zunge (γλῶσσα), welche bei ihnen unwillkürlich, und wie von einer höhern Macht getrieben, laut wurde, als Product der vernünftigen Ueberlegung zu seyn schien — und daß dann der so im Leben entstandene Ausdruck wissenschaftlich weiter verwerthet wurde. Wie es sich nun aber auch in der profanen Gräcität mit der Genesis der verschiedenen Seiten des Begriffs Glosse verhalten mag, jedenfalls läßt sich aus Obigem leicht begreifen, wie die griechischen Christengemeinden die unverständlichen Reden ihrer Inspirirten mit dem in ihrem Kreise in einem ähnlichen Sinne bereits ausgeprägten Ausdrucke γλῶσσαι bezeichnen konnten. Meine frühere Ansicht dagegen, daß der terminus ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν Apg. 2. wegen 1 Kor. 14, 21. mit Rücksicht auf die hier citirte alttestamentliche Stelle Jes. 28, 11. 12. gebildet und in diesem Sinne auszulegen sey, halte ich nicht mehr fest. Denn das alttestamentliche Citat erweist mit Sicherheit wohl nur das Bekanntseyn des Paulus mit der längern Formel ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν, ohne über ihren Ursprung etwas auszusagen. Lukas an sich selber aber begünstigt eine andere Deutung. Bekanntlich bezeichnet γλῶσσα sowohl die Zunge, das Sprachorgan, als auch dessen Product, und zwar sowohl die einzelne Rede, als die Sprache oder Mundart. Wie die Formel ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν bei Lukas nun das Andersartige, von der sonstigen menschlichen Rede Abweichende der Zungen (d. i. Reden, nicht Sprachorgane) der christlichen Inspirirten hervorhebt, so die Formel καιναῖς γλώσσαις λαλεῖν bei Markus das Neue ihrer Zungen oder Reden; somit stützen beide Erklärungen durch den wesentlich gleichen Sinn, den sie geben, sich gegenseitig. Diese Deutung der ἕτεραι γλῶσσαι wird bei Lukas übrigens auch durch die γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός, Apg. 2, 3., fast nothwendig (vgl. noch S. 118.). Somit folgt aus der genauern Erörterung der neutestamentlichen Bezeichnung der Zungengabe schließlich von Neuem, daß auch Lukas bei seinem λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις Apg. 2, 4. nicht an ein Reden in fremden Sprachen gedacht haben kann.

2.

Läßt sich die Uebersetzung: Erlöse uns vom „Uebel", exegetisch rechtfertigen?

Von

Lic. **E. W. Krummacher,**

Pastor zu Duisburg am Rhein.

Bekanntlich hat unsere lutherische Uebersetzung sowohl Matth. 6, 13., als Luk. 11, 4., das *ἀπὸ τοῦ πονηροῦ* mit „von dem Uebel" gegeben, obwohl diese Uebertragung, wie wir sehen werden, mit einer sehr nachdrücklichen Erklärung des großen Reformators in offenbarem Widerspruche steht. — Der Schreiber dieser Zeilen ist der Ueberzeugung, daß diese Uebersetzung „von dem Uebel" nicht zutrifft, und will versuchen, seine Gründe dafür anzugeben.

Schon der Zusammenhang, in welchem die Bitte: „Erlöse uns von dem *πονηροῦ*", mit der unmittelbar vorhergehenden Bitte: „Führe uns nicht in Versuchung" steht, ein Zusammenhang, der nicht genauer seyn kann, indem beide Sätze durch das Bindewort *ἀλλὰ* verknüpft sind und einen Parallelismus bilden, weist darauf hin, daß wir das *ἀπὸ τοῦ πονηροῦ* „von dem Bösen" zu übersetzen haben. Wie nahe lag es dem Erlöser, bei Erwähnung der Versuchung dessen zu gedenken, vor dem er so häufig und nachdrücklich die Seinigen warnt als vor dem gefährlichen Feinde, von welchem alle Versuchungen ausgegangen sind und fortwährend ausgehen! Es kommt zwar das Wort *πειράζειν* zuweilen im neuen Testament unter der Bedeutung vor: einen Versuch machen (z. B. Apg. 16, 7. 24, 6.), oder auch unter der Bedeutung: auf die Probe stellen (s. Matth. 22, 35., Joh. 6, 6., Matth. 16, 1., 2 Kor. 13, 5., Offenb. 2, 2.), aber weit häufiger wird das Wort unter der Bedeutung: zum Bösen reizen, versucherisch entgegentreten, gebraucht. So Matth. 19, 3. 22, 18., Mark. 10, 2. 15. 11, 15., Joh. 8, 6., Gal. 6, 1., Jak. 1, 13., Offenb. 2, 10. Ausdrücklich aber kommt das Wort

vor von den Versuchungen des Satans Matth. 4, 1., wo von Christus gesagt wird, daß er vom Teufel versucht sey, und wo V. 3. der Teufel geradezu ὁ πειράζων genannt wird. Eben so lesen wir Mark. 1, 13. und Luk. 4, 2. πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ. Auch 1 Kor. 5, 7: daß euch nicht der Satan πειράζῃ, und 1 Thess. 3, 5: μήπως ἐπείρασεν ὑμᾶς ὁ πειράζων. Schon diese Bedeutung des πειράζω und die Bezeichnung dessen, von dem die erste Versuchung zum Abfall von Gott und alle nachfolgenden Versuchungen zum Bösen abgeleitet werden, muß uns geneigt machen, bei der siebenten Bitte des Unser Vaters an den Versucher zu denken, vor dem nicht bloß Christus, sondern auch die Apostel in ihren Episteln die Gläubigen so vielfach und so nachdrücklich warnen. Man vergleiche noch außerdem Luk. 4, 13., 1 Tim. 6, 9., Matth. 26, 41., besonders Luk. 8, 12., wo der Teufel als der das Wort Gottes vom Herzen Nehmende dargestellt wird; ferner Luk. 22, 46., 1 Kor. 10, 13., Offenb. 3, 10., Apg. 20, 19., Hebr. 3, 8. — Aber noch deutlicher wird es uns werden, daß die Uebersetzung „von dem Uebel“ unrichtig ist, wenn wir auf die Bedeutung des ἀπὸ τοῦ πονηροῦ näher eingehen. Es läßt sich nämlich nachweisen, daß das Wort πονηρός nirgends im neuen Testament die Bedeutung übel hat, vielmehr ist der Begriff des sittlich Bösen gar nicht davon zu trennen. Wenn der Apostel Eph. 5, 16. zum vorsichtigen Wandel ermahnt, zum Auskaufen der Zeit, weil die Tage böse seyen, so wird doch dabei Niemand an drohende Leiden oder traurige Schicksale, sondern vorzüglich an ernstlich drohende, vom bösen Zeitgeiste ausgehende Reizungen zum Bösen denken. Und wenn derselbe Apostel Eph. 6, 11. 12. ermahnt, die πανοπλία τοῦ θεοῦ, die volle Rüstung Gottes, anzuziehen, um πρὸς τὰς μεθοδείας (gegen die fein methodischen Ränke) des Teufels zu bestehen, indem wir gegen die πνευματικὰ τῆς πονηρίας, gegen geistliche (Schaaren) der Bosheit, zu streiten haben, so liegt auch hier die Bedeutung des sittlich Bösen klar zu Tage. Wird von Christus Gal. 1, 4. gesagt, er habe uns von der gegenwärtigen bösen Welt erlöst, so wird doch auch bei diesem Ausspruche Niemand an die Uebel und Leiden dieser Erde denken, zumal

es unmittelbar vorher heißt, er habe sich selbst für unsere Sünden dahingegeben, sondern wir denken dabei an den jetzigen Weltlauf, in welchem die Sünde herrscht, indem es der Zweck des Todes Christi war, uns herauszunehmen (ὅπως ἐξέληται) aus dieser argen Welt, welches insofern durch sein Opfer geschieht, als dadurch der Zugang zu dem versöhnten Gott uns wieder eröffnet ist und wir also schon im gegenwärtigen Weltlauf mit dem ewigen Leben und der zukünftigen Welt in Gemeinschaft stehen. Matth. 5, 11. ist von Menschen die Rede, welche allerlei Böses von uns reden (*πονηρὸν ῥῆμα εἰπεῖν κατά τινος*); ähnlich 3 Joh. V. 5. 10., Offenb. 6, 2. — Luk. 6, 45. heißt es, daß der *πονηρὸς ἄνθρωπος τὸ πονηρὸν* aus seinem bösen Schatze hervorbringe. Auch hier ist vom sittlich Bösen die Rede. Die Bezeichnung boshaft, böse, ist die allein anwendbare in den Stellen Matth. 5, 39. 45. 7, 11. 12, 34. 35. (Wie könnt ihr Gutes reden, die ihr böse seyd? *πονηροὶ ὄντες*); 13, 49. (die Engel werden *τοὺς πονηροὺς* von den Guten trennen); Matth. 15, 19. (aus dem Herzen gehen *διαλογισμοὶ πονηροί*); 18, 32. (wo die Anrede an den Knecht, der seinem Schuldner sich boshaft bewies, lautet: *δοῦλε πονηρέ*). Man vergleiche außerdem Luk. 6, 35., wo die Güte Gottes auch über die *πονηροὺς* gepriesen wird, Luk. 11, 13., Apg. 17, 5., 2 Thess. 3, 2., Jak. 2, 4., lauter Stellen, in welchen jede andere Bedeutung als „böse", „boshaft", völlig unstatthaft ist. Außerdem ist an vielen Stellen von bösen Geistern die Rede, welche die Menschen quälen und begierig sind, ihnen zu schaden. Dieser *πνεύματα πονηρὰ* geschieht unter Anderem Erwähnung Matth. 12, 45., Luk. 7, 21. 8, 2. 11, 26., Apg. 19, 12. 13. 15. 16. Ausdrücklich aber wird der Satan *κατ' ἐξοχὴν* der Böse, *ὁ πονηρός*, genannt. Der *πονηρὸς* reißt das Wort vom Herzen des Menschen hinweg (Matth. 13, 9.); das Unkraut auf dem Acker sind die *υἱοὶ τοῦ πονηροῦ*, die Söhne des Bösen, d. i. des Teufels (Matth. 13, 38.), und der das Unkraut säet, ist der Teufel (5, 39.). Der Schild des Glaubens soll Schutz gewähren gegen die feurigen Geschosse *τοῦ πονηροῦ* (Eph. 6, 16.), und 1 Joh. 2, 13. wird gesagt, daß die Jünglinge *τὸν πονηρὸν* überwunden haben. Eben so

1 Joh. 2, 14. Vom Kain heißt's 1 Joh. 3, 12., daß er ἐκ τοῦ πονηροῦ gewesen sey, und 1 Joh. 3, 18. 19. heißt es, daß ὁ πονηρὸς die aus Gott Geborenen nicht antaste und daß die ganze Welt ἐν τῷ πονηρῷ liege, wie ja auch der Satan ausdrücklich der Fürst, ja der Gott dieser Welt genannt wird. Auch im hohenpriesterlichen Gebete fleht der Herr, daß der Vater seine Jünger ἐκ τοῦ πονηροῦ, vor dem Satan, bewahren möge. Es läßt sich freilich nicht in Abrede stellen, daß in einer Stelle des neuen Testaments das Neutrum τὸ πονηρὸν vorkommt, nämlich Röm. 12, 9., wo aber ebenfalls die Uebersetzung böse geboten ist; denn was sollte das ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρὸν für einen Sinn haben, wenn man übersetzen wollte: „hasset das Uebel“? Das Wort ἀποστυγέω bezeichnet einen kräftigen Haß, valde abhorreo, magnopere detestor, und kräftigen Haß soll der Christ hegen gegen das Sittlichböse. Es ist dieß die einzige Stelle, in der das Wort entschieden neutral zu nehmen ist. Wo es als Adjectivum gebraucht wird, wie z. B. 1 Thess. 5, 22., 2 Thess. 3, 3., Matth. 20, 15., Mark. 7, 22., Matth. 6, 23., Luk. 11, 34., Matth. 7, 17. 18., Matth. 12, 39. 40. 16, 4. 22, 10., Luk. 11, 29., Jak. 4, 16., 1 Kor. 5, 13., 2 Tim. 3, 13., Hebr. 10, 22., Joh. 3, 19. 7, 7., Kol. 1, 21., 2 Tim. 4, 18., 1 Joh. 3, 12. 2 Joh. V. 11., Apg. 18, 14., 1 Tim. 6, 4., oder wo es für sich allein steht, da heißt es durchweg: sittlich böse, verderbt, lasterhaft, verwerflich, nirgends aber ist die Bedeutung in allen diesen Stellen: übel.

In unserer Stelle nun: Erlöse uns ἀπὸ τοῦ πονηροῦ, haben die griechischen Väter sämmtlich das Wort als ein Masculinum und nicht als Neutrum genommen und es von dem Satan erklärt. Eben so Tertullian, welcher übersetzt: erue nos a maligno. Ihm stimmen bei Erasmus, Beza, Zwingli, Musculus, Socinus, Chemnitz, Bengel, eben so die französische Uebersetzung von Osterwald: délivre nous du malin, und die holländische: verlost ons van den Boosen. Luther läßt sich im großen Katechismus also vernehmen: „Im Griechischen lautet das Stücklein also: Erlöse oder behüte uns vor dem Argen oder Boshaftigen, und siehet eben, als rede er vom Teufel

als wollt' er Alles auf einen Haufen fassen, daß die ganze Summa alles Gebetes gehet wider unsern Hauptfeind: denn er ist der, der solches alles, was wir bitten, unter uns hindert, Gottes Name oder Ehre, Gottes Reich und Willen, das tägliche Brod, fröhlich gut Gewissen 2c. Darum schlagen wir solches alles endlich zusammen und sagen; Lieber Vater, hilf doch, daß wir des Unglücks alles los werden. Aber nichts desto weniger ist auch mit eingeschlossen, was uns Böses widerfahren mag, unter des Teufels Reich, Armuth, Schande, Tod und kürzlich aller unseliger Jammer und Herzeleid, so auf Erden unzählig viel ist. Denn der Teufel, weil er nicht allein ein Lügner, sondern auch ein Todtschläger ist, ohn Unterlaß auch nach unserm Leben trachtet und sein Müthlein kühlet, wo er uns zu Fall und Schaden am Leibe bringen kann. Daher kommt's, daß er Manchem den Hals bricht oder von Sinnen bringet, Etliche im Wasser ersäuft und Viele dahin treibt, daß sie sich selbst umbringen, und zu vielen anderen schrecklichen Fällen. Darum haben wir auf Erden nichts zu thun, denn ohn Unterlaß wider diesen Hauptfeind zu bitten: denn wo Gott uns nicht erhielte, wären wir keine Stunde vor ihm sicher."

Wir sehen, daß Luther in Widerspruch mit seiner Uebersetzung — oder vielmehr der Beibehaltung der in der römischen Kirche üblichen — die Bitte von der Erlösung vom Teufel versteht. Wollte er in die Bitte die Erlösung von den Widerwärtigkeiten des Lebens einschließen, so hätte er wenigstens übersetzen mögen: Erlöse uns von dem Argen. Calvin gibt zwar zu, daß auch die Sünde darunter verstanden werden könne, führt aber einen Ausspruch des Chrysostomus an, der unter dem Bösen den Teufel verstehe, welcher alles Uebels Urheber und der böse Feind alles unseres Heiles sey. — Erscheint ja doch auch überall im neuen Testament alles Böse mit dem ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου in Verbindung. — Endlich möchte für das „Erlöse uns vom Bösen" noch das sprechen, daß dann in dieser Schlußbitte des Gebets des Herrn auf das große Endziel der Rathschlüsse und Veranstaltungen Gottes zum Heile der Sünder, auf die Vollendung des Reiches Gottes, hingewiesen würde, da

nach Offenb. 20, 10. der Teufel in den Pfuhl von Feuer und Schwefel geworfen werden soll. Auch die Doxologie am Schluß des Gebetes mit ihrem ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία steht dann im schönsten Zusammenhang mit dem „Erlöse uns von dem Bösen"; der Betende beruft sich auf das Reich Gottes, der über den Regenten des Reiches der Finsterniß den Sieg davontragen werde und müsse. Erlöse uns von dem Bösen, denn dein Reich ist ja seinem innersten Wesen und seiner erhabenen Bestimmung nach das den Satan und das Satansreich überwindende und endlich muß die vollkommene Entfaltung und Vollendung desselben erscheinen, worin du deine Kraft und Herrlichkeit offenbaren und du Alles in Allem seyn wirst.

3.

Das Dogma von der Erbsünde im alten Testament.

Von

D. P. Kleinert.

Die dogmatischen Werke und Lehrbücher älterer und neuerer Zeit bieten eine reiche Auswahl von Citaten, aus denen ein entwickeltes Bewußtseyn der Erbsünde auch schon für den Standpunct der alttestamentlichen Religion hervorgehen soll.

Doch verdienten diese Stellen, wohl auch abgesehen von ihrem dogmatischen Gebrauch, und zu dem Zwecke, gerade für denselben recht fruchtbar zu werden, eine besondere exegetische Betrachtung.

Vor dieser kann zunächst die Meinung nicht Stich halten, als fasse das alte Testament und speciell die Erzählung der Genesis die Erbsünde als Folge des Falles des ersten Menschen auf. Denn wenn allerdings auch diese Erzählung, eben so wie die von Kain's Brudermord, ihren Platz hier gefunden hat, um den Eintritt der Sünde ins menschliche Geschlecht darzustellen, wie er sich unmittelbar an die Entstehung desselben heftet, so

doch offenbar eine von diesem Fall ausgehende allgemeine Verderbniß des menschlichen Geschlechts schon darum nicht in der Meinung des Berichtserstatters vorauszusetzen, weil ja die Herzählung der ersten von Adam abstammenden Generationen ausdrücklich von heiligen Männern, wie Henoch und Noah, berichtet, weil dann auch gewiß bei der Anführung des kategorischen Ausspruches Gottes über die sündhafte Neigung aller Menschen (1 Mos. 8, 21.) Gelegenheit genommen wäre, dieselbe von dem Sündenfall herzuleiten, wovon auch nicht die leiseste Andeutung vorhanden ist. Vollends aber muß man darauf verzichten, aus dieser Erzählung folgern zu wollen, daß sich an den Sündenfall die privatio des göttlichen Ebenbildes geknüpft habe: eine Meinung, die sich schon dadurch widerlegt, daß dieses Ebenbild 1 Mos. 9, 6. (und auch im neuen Testament) dem gefallenen Menschen ausdrücklich beigelegt wird, wie man ja auch bei dieser Annahme gar nicht begreifen könnte, aus welchem Keime die in der spätern Entwickelung des Monotheismus so herrlich zu Tage tretende Unsterblichkeitslehre (Hiob 19, 25. 26., Ps. 17, 14. 15. 49, 16. 73, 23 ff., Jes. 26, 19.) entstanden seyn sollte.

Die Sünde wird vielmehr als eine mit einem gewissen Punct in die menschliche Entwickelung eintretende und von da ab mit dieser Entwickelung allmählich fortschreitende gedacht. So schreitet sie von Adam fort bis zur Sündfluth, bei welcher nur Einer werth gefunden wird, der allgemeinen Verdammniß zu entgehen, als Jehovah Umschau hält auf der Erde. (Diese Umschau Jehovah's nach der Sünde der Menschen, 1 Mos. 6, 5., vgl. 11, 6., ist vorbildlich angewandt in späteren Strafreden, Ps. 14, 2., vgl. 11, 4. 33, 13. 102, 20., gleichsam um eine neue Sündfluth heraufzubeschwören.) Bald nach dem Strafgericht bemächtigt sich die Sünde auch des zweiten Adam's und verbreitet sich wiederum von ihm aus, ohne darum sogleich das ganze Geschlecht zu inficiren a).

---

a) Dieselbe Vorstellung (von dem allmählichen Fortschreiten der Sünde) findet sich parabolisch ausgedrückt in den Sagen aller Völker von dem „goldenen Zeitalter", — auch in der noch heute allgemeinen Klage über die „schlechten Zeiten".

Demgemäß erklären sich denn solche Stellen wie Ps. 14, 1. 3: Alle sind abgewichen, zusammen sind sie entartet, — — da ist Keiner, der Gutes thue auch nicht Einer (bei welcher Stelle die gewöhnliche Anwendung für das Dogma von der Erbsünde schon dadurch fällt, daß dicht daneben [V. 5.] das „gerechte Geschlecht", דּוֹר צַדִּיק, erwähnt wird, dessen Anblick, weil Gott unter ihm wohne, die V. 1—3. bezeichneten Bösen erschreckte), von selbst durch Analogien wie Ps. 12, 2., Mich. 7, 2., wo es heißt, daß die Frommen (חָסִיד) verschwunden seyen (גמר) von der Erde und die Wahrhaftigen (אֱמוּנִים, subst. concr., vgl. 2 Sam. 20, 19.) hinweg seyen, — oder daß der Gute und Rechtschaffene vergangen sey und Alle jetzt auf Blut lauern, und wo jene Idee des allmählich fortschreitenden Verderbens ganz offenbar zu Tage tritt.

Wie bei Ps. 14., so widerlegt sich auch bei einer ganzen Reihe von anderen Stellen die Beziehung derselben auf unser Dogma durch die offen hervortretende specielle Beziehung auf die Gegner des Dichters oder Schriftstellers — auf die Frevler, die keine Aufrichtigkeit im Munde haben, deren Inneres ein Schlund, ein offenes Grab ist (Ps. 5, 10.), voller Fluch, Trug und Schmach (Ps. 10, 7.), mit Drachengift unter den Lippen und geschärfter Zunge (Ps. 140, 4.). So unter andern bei der ganzen Serie, die der Apostel Paulus seiner Beweisführung Röm. 3, 10 ff. einverleibt (der Reihe nach [Ps. 14, 3.] 5, 10. 140, 4. 10, 7., Jes. 59, 7. 8. [Spr. Sal. 1, 16.], Ps. 36, 2. [wo offenbar mit Ewald statt לִבִּי zu lesen לִבּוֹ: ein Spruch der Sünde ist dem Frevler in seinem Herzen; vgl. den Parallelismus עֵינָיו]). Bei all' diesen Stellen nämlich ist der Beschreibung der Sünde als Object nicht die Menschheit im Allgemeinen, sondern der Frevler hinzugefügt, zu Ps. 10, 6. 36, 2. רָשָׁע, zu Spr. Sal. 1, 16. חַטָּאִים V. 10., zu Ps. 140, 4. אָדָם רָע אִישׁ חֲמָסִים V. 2., zu Ps. 5, 10. שׁוֹרְרַי V. 9., und bei den meisten folgt außerdem noch die in den Psalmen überhaupt häufige Berufung des Dichters auf sein Wohlverhalten und sein intimes Verhältniß zu Gott, Ps. 44, 19. 80, 19. u. v. a. Die Stelle Jes. 59, 7. 8. endlich, ebenso wie die ähnlich lautenden Hos. 4, 1., Jer. 5, 1.,

macht auf dogmatische Geltung keinen Anspruch, sondern ist in ascetischem Zweck so universell gehalten und kann neben den vielen andern Stellen, in welchen in derselben Absicht die Frömmigkeit a) der Väter den entarteten Nachkommen vorgehalten wird, als strigente Belegstelle für das Dogma von der Erbsünde nicht in Anspruch genommen werden. — Ein neuer Beweis, daß von einer unbedingten Normativität des neuen Testaments für unsere Auslegung des alten Testaments nur im idealen Sinne gesprochen werden kann, insofern von dem Herrn und den Aposteln gewiß kein Glaubenssatz mit alttestamentlichen Stellen belegt wird, der nicht auch, sey es keimweise, sey es vollständig entwickelt, im alten Testament enthalten wäre.

Denn so verhält es sich ja auch hier. Neben allen den angeführten Stellen, in welchen von einer unbedingten Allgemeinheit der Sünde — welche ja schließlich mit der Erbsünde zusammenfällt — nicht die Rede ist, finden sich auch Stellen, die eben diese Allgemeinheit ganz evident behaupten.

Und zwar geschieht diese Behauptung zunächst ganz empirisch. So, wenn der Psalmist sagt 143, 2: „Herr, gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht! Denn vor dir (לְפָנֶיךָ mit dem Begriff des Richtens) ist nicht gerecht alles Lebendige"; ebenso Pred. Sal. 7, 20., parenthetisch 1 Kön. 8, 46., mit subjectiver Wendung Spr. Sal. 20, 9: „Wie will ich sprechen: ich bin rein in meinem Herzen, ich bin rein von meiner Sünde?"

Tiefer geht schon der zweifelsohne älteste von den hierher gehörigen Aussprüchen, 1 Mos. 8, 21., in welchem der Herr beschließt, nicht mehr nach der Allgemeinheit der Sünde ein allgemeines Strafgericht über die Erde ergehen zu lassen, weil ja „das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens böse sey von Jugend auf", wo also eine innere (von Jugend auf wirksame) Anlage des Menschen zur Sünde als Ursache der allgemeinen Sündhaftigkeit angegeben wird (wohlgemerkt aber, ohne alle Beziehung auf den Sündenfall).

---

a) Die alttestamentliche Frömmigkeit ist ja nämlich als „Gesetzeserfüllung" und „Gerechtigkeit" eine von der christlichen wesentlich verschiedene.

An diese Stelle schließen sich die späteren Versuche, die Allgemeinheit der Sünde speculativ zu begründen, die ja mit innerer Nothwendigkeit auf das Dogma von der Erbsünde führen müssen.

So heißt es beim zweiten Jesajah 64, 5. 6: „Wir alle sind unrein (טָמֵא, Gegensatz זכה, Hiob 15, 15.), wie ein beflecktes Kleid all' unsere Gerechtigkeiten." (Man bemerke die Regelmäßigkeit der durch die עִדִּים verursachten Flecken.) „Und wir verwelken wie ein Blatt, und in unserer Sünde fahren wir dahin. Keiner ist, der deinen Namen anrufe, der sich aufraffe, an dir festzuhalten, denn du hast dein Antlitz verborgen vor uns, und durch unsere Sünde ließest du uns dahin schmachten." Die speculative Grundlage dieses von einem tiefen Schuldbewußtseyn zeugenden Bekenntnisses ist die Idee einer Wechselwirkung zwischen Endlichkeit und Sünde. Nur Einer ist ewig und hat darum das absolute heilige Leben in sich, Gott. Der Mensch hat nur insofern einen Antheil an diesem absoluten Leben, als er mit Gott verbunden ist, als ihm „das Antlitz Gottes zugewandt" ist. Kehrt Gott sein Antlitz von ihm ab, so ist er in seine Endlichkeit dahingegeben und mit ihr der Sünde; er „welkt dahin wie ein Blatt" und „fährt dahin in Sünde". Eine philosophische Auslegung des מוֹת תָּמוּת, 1 Mos. 2, 17.

Aehnlich versucht der Dichter des Hiob das Problem zu lösen, wenn er 15, 15. 16., vgl. 4, 18 f. 14, 4. eine Parallele zieht zwischen den Engeln des Himmels, denen Gott nicht einmal traue, und dem Menschen, dem er erst recht nicht trauen werde, wobei der zu Grunde liegende Gedanke ebenfalls der ist, daß nur der Ewige, Unerschaffene und Unendliche, auch der Heilige seyn könne, daß dagegen mit der Schranke der Endlichkeit, des Geschöpfes, auch die Schranke der Heiligkeit, d. i. die Sünde, theoretisch und praktisch gegeben sey, — so zwar, daß der Mensch mit der Nahrung, die er zu seines Leibes Unterhalte genießt, Sünde ißt und daß die Sünde seine tägliche Nahrung ist, d. i. gleichsam in substantia an ihm haftet, 15, 17.

Am tiefsten bringt aber auch hier das subjective religiöse Bedürfniß, d. i. der innere Sinn, mit dem der Mensch die

ewigen, in der historischen Offenbarung latenten Wahrheiten wahrnimmt, auf den Grund der Sache. Und diese tiefste, schon christliche Ueberzeugung von dem Wesen und Ursprung der allgemeinen Sündhaftigkeit finden wir ausgesprochen von dem Dichter des 51. Psalms, wenn er V. 7., vgl. 58, 4., im fortschreitenden Bekenntniß seines Sündenelends die Ursache seiner (und also auch der allgemeinen) Sündhaftigkeit als über seine Erfahrung hinausreichend und an den Actus der Zeugung geknüpft darstellt, eine Ueberzeugung, die in ihrer (speculativen, nicht christlichen) Consequenz zum Präexistentianismus des Plato und Origenes führt, die aber für die religiöse Speculation über diesen Punct das letzte Ende bieten muß.

Gegen die Beweiskraft dieser Stellen für das Vorhandenseyn unseres Dogma's im alten Testament werden von rationalistischer Seite Stellen wie 5 Mos. 24, 16., Ez. 18, 20. geltend gemacht, in denen gesagt wird, daß der Sohn nicht tragen solle die Schuld des Vaters. Aber dabei ist übersehen, daß Erbschuld (wenigstens in dem hier zu Tage liegenden Sinne) und Erbsünde zwei sehr incommensurable Dinge sind.

Wenn wir somit gesehen haben, daß von den vielen Aussprüchen des alten Testaments, die man angeführt hat und noch anführt, um das christliche Dogma auch in der theokratischen Religion wiederzufinden, viele, wo nicht die meisten, aller Beweiskraft ermangeln, so wird doch allen diesen Stellen eine genauere Berücksichtigung zu Theil werden müssen, wenn es gilt, das *Wesen* der allgemeinen Sündhaftigkeit und der Sünde überhaupt im Sinne des alten Testaments festzustellen, ein Punct, über welchen die mosaische Sündopfergesetzgebung selbst — weil sie es nur mit Facten zu thun hat, wenig Aufschluß gibt [a]).

a) Wie ja auch die dort gemachte Unterscheidung von חטא und אשׁם (מעל) für eine tiefer gehende Erkenntniß des Wesens der Sünde nicht sonderlich fruchtbar gemacht werden kann und höchstens für den Sprachphilosophen Werth hat. Der Name der Sünde scheint nämlich in den meisten Sprachen von dem Urbegriff des *Fehlens* auszugehen, also nicht eine positive That, sondern negativ einen Mangel auszudrücken.

So liegt schon in der Geschichte des Sündenfalls — deren tiefe psychologische Wahrheit allein schon hinreicht, die einfache Erzählung des alten Testaments aus der Reihe der heidnischen Mythen über denselben Gegenstand herauszuheben, welche auch großentheils ihren Ursprung aus dem Monotheismus gar nicht verleugnen können — die Auffassung zu Tage, daß die Wurzel der Sünde die von Gott sich abwendende Selbstsucht ist, die sich auf dem Gebiet des Geistes als Hochmuth (Gott seyn wollen), auf der Naturseite des menschlichen Wesens als Sinnlichkeit (Thier seyn wollen) erweist — beide Momente wirken zum Sündenfall zusammen — und somit den merkwürdigen Widerspruch in sich schließt, daß sie einerseits über das menschliche Wesen hinaus-, andererseits von der Höhe desselben herunterstrebt. Ein Widerspruch, der sich nur in der höhern Einheit aufhebt, daß beides die möglichen Durchbrechungen der dem Selbst gesetzten Schranken sind.

Daß diese schrankenlose Selbstsucht der Abkehr von Gott das Wesen der Sünde sey, wird nun noch deutlicher in den übrigen Stellen ausgesprochen, indem dort die Sünde als ein Zurückweichen dargestellt wird (סוּר, Jes. 1, 5. 30, 11. 31, 6., Jer. 5, 23., Ps. 14, 3. [in der Parallelstelle 53, 2. סוּג, vgl. die gegentheiligen Versicherungen 44, 19. 80, 19. u. a.], סרר, Jer. 5, 23., הִטָּה, Jes. 30, 11., Gegensatz שׁוּב, 1 Kön. 8, 48.) im Zusammenhang mit der Lehre, daß das Gott wohlgefällige, d. i. gesetzliche, Thun, metonymisch das Gesetz selbst, ein Weg sey, von dem man weder zur Rechten, noch zur Linken weichen dürfe (דֶּרֶךְ, 5 Mos. 17, 11. 20. 11, 16., Jos. 1, 7., Jes. 30, 21., vgl. Ps. 36, 5.). Nicht Gott drängt die Menschen zu diesem Abweg, sondern aus freien Stücken betreten sie ihn, und so wie sie es gethan haben, liegt ihre Sünde gleichsam als Scheidewand zwischen ihnen und Gott (מַבְדִּיל, Jes. 59, 1. 2.). Gott hat jenen richtigen Weg vorgeschrieben und den Menschen geboten,

---

vgl. חטא mit dem griechischen ἁμαρτάνειν und dem gothischen sin, Ursache des Fehlens vor Gericht. Jak. Grimm, über die Etymologie des Wortes „Sünde“, in den theol. Studien und Kritiken 1839. III.

auf demselben vor ihm zu wandeln (הִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי יי״, 1 Mos. 17, 1. 24, 40., mit אֵת 5, 22. 24. 6, 9.) und zu ihm zu kommen (דרש את יי״, Ps. 14, 1.). Daher ist alle Sünde des von Gott abgewandten Menschen eine Sünde vornehmlich und allein gegen Gott, Ps. 51, 6., und diesen bösen Weg (דֶּרֶךְ לֹא טוֹב, Ps. 36, 5.) zu betreten, ist ein Mangel an Gotteserkenntniß und Weisheit, Hos. 4, 1., Ps. 14, 1. Denn Gotteserkenntniß ist Weisheit; wer sündigt, d. i. Gott nicht erkennen will, ist nicht weise, sondern ein Thor (מַשְׂכִּיל, נָבָל, Ps. 14, 1.); wo Weisheit ist, da ist keine Sünde. Daher wird auch der Messias ausgestattet seyn mit dem Geist der Gotteserkenntniß, Jes. 11, 1 ff., und denselben über alle Menschen ausgießen, Joel, 3., Jer. 31, 34 ff. 32, 37 ff. 24, 7. — Von hier aus begreift es sich, daß die Begriffe Gotteserkenntniß und Weisheit (דַּעַת אלהים, חָכְמָה, מְזִמָּה und die synonyma und contraria, siehe namentlich Spr. Sal. 1, 1 ff.) im alten Testament stets — mit Ausnahme der wenigen Stellen, wo die חָכְמָה philosophisch als die schaffende und vorsehende, der Welt immanente Weisheit Gottes personificirt ist, Hiob 26., Spr. Sal. 8. — praktisch zu nehmen sind, so daß die Weisheit, deren Grund und Wesen Gottesfurcht ist, Spr. Sal. 1, 5. 9, 5., zusammenfällt mit der Frömmigkeit[a]), die Thorheit also mit der Sünde.

Der Mensch, geboren zur Gotteserkenntniß, hat somit durch die Abwendung von Gott seine geistige Natur gänzlich verkehrt. (Das Verhältniß Gottes zu den Menschen, welche die von ihm ihnen mitgegebenen Güter der Wahrheit und Treue veruntreut haben, wird, auch abgesehen von dem speciellen Verhältnisse Gottes zum israelitischen Volk, welches dessen Sünde als Bundesbruch — bei den Propheten unter dem Typus des Ehebruchs aufgefaßt — erscheinen läßt, als eine Streitsache Gottes mit ihnen dargestellt. ריב, Hos. 4, 1.) Nach der Anschauung nun des Hebräers und des Alterthums überhaupt, daß geistige Entartung mit der physischen Hand in Hand geht (vgl. נבל Thor, Gottesleugner, Ps. 14, 1., mit נבל, welken, באש, שחת u. a. m.), ist mit diesem

a) Vgl. Hupfeld zu Ps. 14, 1.

geistigen Verderben auch die physische Entartung verbunden (נאלח, Hiob 14, 4., Ps. 14, 3.; man bemerke den Anklang des Wortes Entartung an das aratische τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν, Apg. 17.) und beides vereint führt den Sünder zum nothwendigen Verderben. Denn wo erst Sünde ist, da bestraft sich nach göttlicher Weltordnung Sünde mit Sünde, und der so in Verstockung gerathene Mensch ist seinem Verhängniß verfallen, 2 Mos. 4, 21., 5 Mos. 2, 30.

Die wesentlichen Resultate dieser freilich nur auf skizzenhafte Andeutung der Hauptmomente beschränkten Untersuchung sind somit folgende:

1) Das Dogma von der Erbsünde ist im alten Testament zwar nur an wenigen Stellen klar ausgesprochen, aber doch vorhanden.

1) Es ist nicht mit den ältesten Anfängen der theokratischen Religion gegeben, knüpft auch nicht an den Sündenfall der ersten Menschen, sondern ist erst mit der fortschreitenden Entwickelung des theokratisch-religiösen Bewußtseyns auf dem Wege der Speculation gefunden.

3) Das Wesen aber der allgemeinen Sündhaftigkeit ist auch schon im alten Testament so tief erkannt, daß die christliche Betrachtung nichts wesentlich Neues hinzufügen kann.

4.

1 Kor. 15. V. 29. und 30.

Ein beim Lesen wie von selbst kommendes Auffassen einer Stelle hat oft den Vorzug, daß es, aus dem unmittelbaren Eindrucke der von dem Schriftsteller in die Worte gelegten Gedanken und ihres Zusammenhanges geboren, die Meinung des Textes am richtigsten trifft, und es wird sich dabei natürlich nur fragen, ob sich so eine Auffassung dann auch im Einzelnen rechtfertigen ließe. Einen solchen Einfall nun darüber, wie etwa 1 Kor. 15. V. 29. und 30. aufzufassen seyn möchte, wage ich in dem Folgenden vorzulegen. Freilich ist's meine Meinung bisher geworden, daß

die Stelle so aufzufassen sey, doch soll das hier von mir Gesagte mehr als eine Anfrage, am wenigsten aber als Zurechtweisung oder Berichtigung anderer Ansichten und Erklärungen auftreten.

Die Stelle lautet:

Ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν, εἰ ὅλως οἱ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται; τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν (*τῶν νεκρῶν*); *τί καὶ κινδυνεύομεν πᾶσαν ὥραν; κτλ.* Dieselbe hätte kaum eine Schwierigkeit, wenn nicht das *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* zu dem *βαπτιζόμενοι* hinzugefügt wäre.

Gesetzt, man läse: *τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι, εἰ ὅλως οἱ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται; τί καὶ βαπτίζονται; τί καὶ κινδυνεύομεν πᾶσαν ὥραν; κτλ.*, so würde der Apostel gewiß nicht unzweckmäßig reden, um hier, wie es in den Zusammenhang paßt, nachzuweisen, „daß es nichts sey, ebensowohl ein Christ zu werden, als auch Gefahren zu übernehmen, um Andere für das Reich Gottes zu gewinnen, wenn die Todten in der That nicht auferstehen; vielmehr müßte es dann statt dessen darauf hinauskommen: laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt (sterben wir). Auch das *ἐπεί*, womit dieser Satz eingeführt und dem Vorhergehenden verbunden wird, würde keine Schwierigkeit bieten; denn es ist offenbar, daß nach dem, was er vorher geschrieben hat, der Apostel im Sinne hatte: „daß das Reich Gottes „so sich vollendet, das wird geschehen, eben darauf hoffen wir; „für uns ist Christus der Auferstandene und mit ihm sind die „Seinen nicht Todte, sondern Solche, die auferstehen, und der „Tod wird nicht mehr seyn. Es werden nicht am Ende doch „Todte und nur Todte seyn, sondern es wird seyn Leben, „ewiges Leben, volles Leben; in der Vollendung der „Gemeinschaft mit Gott werden seyn Lebendige, vollkommen „Lebendige.“ Darauf läßt er dann folgen das *ἐπεὶ τί ποιήσουσι κτλ.* Denn, wenn es damit nun nichts wäre (wie dieß mit dem „die Auferstehung der Todten sey nichts“ behauptet würde), was werden (sonst) thun, die getauft werden (sich taufen lassen)? u. s. w.

Der von dem Apostel nun aber offenbar absichtlich zu *βαπτιζόμενοι* gesetzte Zusatz *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* ist's, welcher die Stelle

vielen Auslegern schwierig gemacht hat und zu mancherlei wunderbaren Auswegen ihre Zuflucht zu nehmen, Veranlassung gab.

Um es zu erklären, hat Luther angeführt, es sey Sitte gewesen, daß die, welche hätten Christen werden wollen, sich auf den Gräbern der Verstorbenen (Märtyrer) hätten taufen lassen. Luther nimmt also das ὑπὲρ hier in der örtlichen Bedeutung „über“. Abgesehen nun aber davon, daß ὑπὲρ c. gen. in dieser Bedeutung schwerlich im neuen Testamente vorkommen möchte, ist doch auch diese von Luther angezogene Sitte wohl schwerlich zu der Zeit, als der Apostel diesen Brief schrieb, anzunehmen, wenn auch in späterer Zeit gewiß und häufiger eine Taufe auf den Gräbern der Märtyrer vorgekommen seyn sollte. Man sieht auch nicht recht den Grund, warum der Apostel dieses gerade und in so wenig deutlicher Weise hier sollte hervorgehoben haben.

Mehr Grund scheint schon die in Meyer's Commentar zu der Stelle adoptirte und vertheidigte Erklärung: ὑπὲρ, „für“, „zum Besten“, zu haben. Es sey nämlich, wie darauf die hernach bei den Häretikern aufgekommene Sitte hinweisen möchte, vorgekommen, daß sich Christen nochmals hätten taufen lassen für Solche, die ohne Taufe verstorben wären, und der Apostel hätte, en concession disputirend, sagen wollen, man müsse doch, um das zu thun, auf die Auferstehung und die Vollendung des Reiches Gottes in der zukünftigen Welt hoffen. Aber zunächst der Rückschluß aus der späteren Zeit und von dem, was bei den Häretikern vorgekommen ist, auf ein gleiches Vorkommniß bei den ersten Christen ist doch schon sehr unsicher. Ferner kann man doch unmöglich, wie auch Meyer bemerkt, dem Apostel Paulus die Meinung zuschreiben, daß ein solches Verfahren mit der Taufe gutzuheißen sey. Daß aber der Apostel es hier nur gebraucht habe mit dem Gedanken: „Es ist freilich nicht recht, aber man thut es doch u. s. w.“, hebt den Anstoß, den man an dieser Erklärung nehmen mag, nicht auf; denn es würde bei dieser Erklärung die Macht seiner Rede ja nur darauf beruhen: „Es lassen sich Christen für Verstorbene taufen — und Niemand sagt doch: „laßt das nur“, — ich stehe in Gefahr und Niemand sagt: „laß

das" — müßte aber das nicht jenen und mir zugerufen werden, wenn die Todten nicht auferstehen?"

Weil man fühlte, den Apostel dürfe man so nicht reden lassen (en concession auch nicht), das ward wohl der Grund, warum so viele andere Erklärungen dieser Worte versucht worden sind. Könnte es freilich keine andere Erklärung dieser Worte erlangen, sich zu rechtfertigen, so wäre die zuletzt genannte wohl beizubehalten.

Es lassen sich aber die Worte auch wohl so fassen:

Wir hoffen nicht in diesem Leben allein auf Christum. Er, der Erstling (auferstanden von den Todten) unter denen, die da schlafen, lebet. Es sind nicht verloren, die ihm angehören, sie werden auferstehen, werden leben. Der Tod wird als der letzte Feind vernichtet werden. Nicht Tod und was vom Tode ist, sondern Leben, ganzes Leben wird dann seyn; Gott wird seyn Alles in Allem. Denn was werden sonst thun, welche sich (wenn wir diese Hoffnung nicht hätten, wenn die Auferstehung der Todten nichts wäre, wenn ein todter Christus und todte Christen, Todes Gewalt und Herrschaft = Todte, nichts als Todte übrig blieben) taufen lassen für (ὑπὲρ) die Todten? Wenn die Todten nicht auferstehen, was lassen sie sich auch taufen für sie, für so eine Aussicht? Was stehen auch wir ständlich in Gefahr? u. s. w. Der Apostel hätte dann sogleich hier das ὑπὲρ τῶν νεκρῶν so gebraucht, wie er 1 Kor. 1. V. 25. sogleich τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ und τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ setzt, statt zu sagen: Es bleiben ja, wenn die Todten nicht auferstehen, nichts als Todte, und sind Christus und die Seinen Todte, gelten sie für Todte, was soll's, sich taufen zu lassen für ein Todtenreich, welches dann ja das Ende, Ziel und Aussicht wäre? Dabei rechtfertigt sich der Artikel τῶν vollkommen, denn es sind bestimmt die Todten, von welchen der Apostel als von Lebenden redet, von welchen aber die, welche die Auferstehung leugneten, als von Todten redeten und reden mußten.

Es fragt sich nur, ob das ὑπὲρ c. gen. so zu gebrauchen sey. Die freilich auch schwierige Stelle Röm. 5, 6. und ferner weist hierüber so viel nach, daß man es übersetzen kann „um deßwil-

len." Es scheint auch wohl sonst an mancher Stelle mit ἀντὶ c. gen., anstatt, mit διὰ c. acc., wegen, mit περὶ c. gen., um, mit πρὸ c. dat., zu Nutz, mit ἐπὶ c. dat., unter dem Umstande, daß, verwechselt werden zu können; es unterscheidet sich aber von dem Allem jedesmal in dem, was es gerade ausdrücken soll. Lesen wir, wie es häufiger vorkommt: Christus ist ὑπὲρ ἡμῶν gestorben, so ist es so gedacht — „sein Sterben, seine Hingabe ist geschehen über uns" — das heißt: „weil wir sonst Verlorene sind und dieses nicht seyn sollen". Demnach ist es hier an unserer Stelle so gedacht: ὑπὲρ Χριστοῦ τοῦ ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων γενομένου καὶ ὑπὲρ τῶν αὐτῶν τῶν ἔπειτα ἀνιστάντων βαπτίζονται, weil Christus auferstanden ist, weil die Seinen auferstehen, darum lassen sich auch taufen, die Christen werden; was sollten sie es, weil Christus todt sey, weil die Seinen auch todt wären und blieben und nichts als Todte herauskämen? Darüber — darum — dahinaus läßt sich doch Keiner taufen oder würde doch Niemand getauft werden. — Daß aber, wenn von der Taufe überhaupt sonst die Rede ist, gelesen wird: wir werden εἰς Christum getauft, um mit ihm in Gemeinschaft zu kommen, kann nicht als gegen die angeführte Erklärung sprechend angeführt werden; denn es ist hier so von der Taufe die Rede, daß man das εἰς hier nicht gebrauchen könnte.

In dem vorher angeführten Sinne ließe sich hier das ὑπὲρ τῶν νεκρῶν wohl am besten deutsch übersetzen „um der Todten willen" (zu den Todten zu gehören, zu ihnen zu kommen, für ein Todtenreich), und das εἰ ὅλως οἱ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται; κτλ. wäre die deutlichere Erklärung zu dem τί βαπτίζονται ὑπὲρ τῶν νεκρῶν; In den Zusammenhang paßt aber dieser Gedanke, wie schon daraus hervorgeht, daß, wenn das ὑπὲρ τῶν νεκρῶν und hernach das ὑπὲρ αὐτῶν fehlte, doch ein bestimmter Gedanke herauskommen würde, der nur durch diesen Zusatz nun an Schärfe und Nachdruck gewinnt.

Freilich muß dabei, wie es ja auch nicht verworfen werden kann, das frühere ἀπώλοντο für „sie sind verloren und zunichte = Todte" genommen werden. Die Worte aber εἰ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἠλπικότες ἐσμὲν ἐν Χριστῷ μόνον, ἐλεεινότεροι κτλ.

sind zu erklären: „Hoffen wir in diesem Leben auf Christum nur — ist unser Hoffen allein auf Christum — und erwarten das Heil in diesem, nicht in dem künftigen Leben, dann sind wir die elendesten unter allen Menschen.“ Oder etwa genauer: „Wenn wir in diesem Leben sind nur Hoffende in Christo (und nicht Erlangende), so sind wir die Elendesten“, wobei das μόνον des Nachdrucks wegen, obgleich zu ἠλπικότες gehörend, nachgesetzt wäre. Man nehme die gegebene Erklärung an und vergleiche sie mit dem ganzen Kapitel, man füge sie in den Gedankengang, und man wird sehen, wie schwerlich etwas sonst dahin passen möchte.

Die Behauptung, womit Einige, wie der Apostel selbst anführt, in Korinth aufgetreten sind: „die Auferstehung der Todten sey nichts“, wird von dem Apostel für im Glauben Wankende oder solche Christen, welche in Gefahr stehen, irre zu werden, bestritten und er sagt: „Wäre es so, dann

1) wäre Christus nicht auferstanden, der Glaube an Christum hätte keinen Grund — die Apostel wären falsche Zeugen; dann
2) wäre der Glaube der Christen auch zu Korinth eitel und sie wären noch in ihren Sünden, auch die Entschlafenen verloren; dann
3) wären die Gläubigen, die den Glauben bekennen und des Glaubens leben, die elendesten unter allen Menschen, was sie nun nicht sind, weil Christus der Erstling geworden ist unter denen, die da schlafen, weil er, um das Reich Gottes zu vollenden, die Todten auferwecken wird und zuletzt auch den Tod zunichte machen muß, also auch die Verwesung durch Herstellung des Leibes;
4) sonst sollte man sich auch nicht taufen lassen, und daß wir viel Gefahr, Arbeit und Noth übernehmen, um das Evangelium zu verkündigen und zum Glauben zu helfen, davon sollten wir wohl bleiben, —

vielmehr möchte es dann heißen: laßt uns essen und trinken, denn morgen sterben wir.“

Dazu konnte er dann in der Ueberzeugung, seine Leser würden sagen: „das sey ferne, daß es so sollte gehen!“ die Worte

folgen lassen: „Irret Euch nicht, schlechte Reden verderben gute „Sitten. Werdet recht nüchtern und sündiget nicht. Denn „Einige kennen Gott nicht. Das sage ich Euch zum Vorwurf“, und nachher zu der weitern Rede über die Auferstehung des Leibes und Verwandlung desselben bei den noch etwa Lebenden am jüngsten Tage übergehen, welche er folgen läßt.

5.

Kurze Bemerkung zu 1 Mos. 4, 1.

Von

F. W. C. Umbreit.

Ich war begierig, zu sehen, wie der neueste Bibelübersetzer, mein verehrter Freund Freiherr von Bunsen, die Worte der Eva nach der Geburt des Kain genommen. Er hat sich die gegenwärtig verbreitetste Erklärung angeeignet: „Einen Mann habe ich mit des Ewigen Hülfe gewonnen.“ Auch Delitzsch in seinem Commentar zur Genesis (2. Aufl.) theilt diese Auffassung und verwirft entschieden die, obschon sprachlich zu rechtfertigende: „ich habe hervorgebracht einen Mann, Jehova“, da „die Erkenntniß, daß Jehova selbst Mensch werden wolle, durch die Verheißung 3, 15. noch lange nicht ermöglicht gewesen“. Er faßt daher אֶת als Präposition, wie in dem bekannten הִתְהַלֵּךְ אֶת 5, 24. 6, 9. und „Gott war mit einem“, z. B. dem Joseph 39, 2., im Sinne hülfreicher Gemeinschaft, so daß der Nachdruck auf קָנִיתִי falle. Aber es ist doch etwas Anderes, wenn es heißt: „Gott wandelte oder war mit einem“, als wenn gesagt wird: ich habe einen Mann mit Jehova erlangt, d. i. mit seiner Hülfe, wo dann בַּיהוָה natürlicher gewesen. Delitzsch findet nun den Sinn in der Stelle: „Eva mußte durch ihre erste Geburt, diesen Ausgang des noch unbekannten geheimnißvollen Zustandes der Schwangerschaft und der schmerzen-, angst- und gefahrvollen Geburtsstunde, wie durch ein großes Wunder

in staunende Freude versetzt werden — eine Freude, die dadurch noch mächtig gehoben wurde, daß diese Geburt mitten im Strafzustande eine Segens- und Siegesbürgschaft war.“ Es fällt auf, daß statt אִישׁ nicht geradezu בֵּן stehe. — Wir übersetzen sprachlich am sichersten: „ich habe erworben, ich besitze als Mann den Jehova.“ Diese Reflexion der Mutter nach der Geburt des ersten Kindes ist die dem Gefühle der Eva nächstliegende. Sie drückt das Erstaunen aus, wie sie durch die geschlechtliche Berührung mit Adam zu einem Kinde gekommen; der Mann als Erzeuger erscheint ihr wie der mächtige Schöpfer Jehova selbst. Siehe da! das Wunder der Erzeugung und Geburt. Diese einfache Erklärung habe ich schon in meiner ersten Vorlesung über die Genesis 1821 gegeben, und sie ist in meinem Hefte stereotyp geworden.

Hat Eva wirklich diese Reflexion gehabt? — Warum nicht? Sie ist jeder ihrer Töchter, wenn sie zum ersten Male Mutter wird, natürlich. Aber hat sie dieselbe auch so gesprochen, und zwar in hebräischer Sprache? Gewiß gehörte die Sprache ursprünglich wie das Denken zur Gottebenbildlichkeit des Menschen; er hat sie nicht erfunden. Jedoch lernen mußte er sie, wie das Denken selbst, durch allmähliche Ausbildung im immer sich weiter entwickelnden Leben der sich fortbewegenden Zeit. Die Worte der Eva setzen ein sehr vollendetes Sprechen voraus; hebräisch etymologisirt hat sie gewiß nicht. Der hebräische und zwar jehovistische Referent legt ihr um der Bedeutung willen, die er im Namen קַיִן gefunden, seine sinnreiche Erklärung in den Mund. — Mein seliger College Daub, der Gott als den „Schöpfer der Sprache“ betrachtete, hat einst in seiner ihm eigenthümlichen Weise gesagt: „Die Worte für die Gedanken sind dem Menschen nicht etwa gegeben, vorgesprochen, eingebläut, und ebenso wenig die Gedanken und dann die Zeichen für sie; denn so wäre der Mensch, wenn Worte und Zeichen gegeben würden, eine bloße Sprach- und Denkmaschine, ihm hätte Gott als einem Papageien vorgesprochen.“ Vgl. Vorlesungen über die philosophische Anthropologie, S. 252.

Recensionen.

1.

Die Lehre vom Menschen nach Geist, Seele und Leib, sowohl während des Erdenlebens, als nach seinem Abscheiden aus demselben. Begründet auf der göttlichen Offenbarung vom Generalmajor von Rudloff, Mitgliede der historisch-theologischen Gesellschaft in Leipzig. Leipzig, Verlag von Ernst Bredt. 1858. SS. 426.

Es ist ein Zeichen von dem großen Ernste in dem Streben unserer Theologie, daß sich in neuerer Zeit ihre Aufmerksamkeit der biblischen Psychologie in besonderem Maße zugewendet hat. Denn dieselbe bildet eine wichtige Grundlage für die Dogmatik und Ethik, indem ihr Einfluß sich nicht allein auf die Principienlehre dieser Disciplinen, sondern vorzugsweise bei jener, selbst bis in die einzelnen Lehren derselben verfolgen läßt. Es ist nichts weniger denn gleichgültig, mit welchen psychologischen und anthropologischen Voraussetzungen man an die Behandlung dieser Disciplinen hinangeht. Will man die Glaubens- und Sittenlehre in voller Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift darstellen, so muß man sich dabei von ihren psychologischen und anthropologischen Anschauungen leiten lassen. Man hat es zwar bestreiten wollen, daß die heilige Schrift ihre eigene Psychologie und Anthropologie habe. Und an dieser Behauptung ist so viel Wahrheit, daß die heilige Schrift sich allerdings nicht zum Zwecke setze, eine solche zu geben. Sie will die Gnade Gottes in Christo verkündigen und bezeugen und wendet sich damit an den Glauben des Men-

schen, aber eine Lehre vom Menschen will sie so wenig aufstellen, als eine Lehre von der Welt. Indem sie jedoch jener ihr Zeugniß entfaltet, so führt dasselbe nothwendig eine bestimmte Lehre vom Menschen mit sich; denn die Gnade Gottes ist eine heilende Macht eben für den ganzen Menschen, und der Glaube ist ein Leben seines Innern, welches von dem Centrum seiner Persönlichkeit aus alle Seiten desselben durchdringt und mit neuem Lebensgehalt erfüllt. Da gewinnt Alles auch eine psychologische Bedeutung. Wenn man ferner geltend macht, daß die biblischen Autoren hinsichtlich ihrer psychologischen Anschauungen nicht in Uebereinstimmung stehen, so lassen sich zwar allerdings auch hierin, wie in den Lehren des Glaubens selbst, relative Abweichungen, resp. Modificationen im Lehrtypus nicht verkennen; allein diese Abweichungen betreffen keineswegs die Grundanschauungen selbst, vielmehr eignet im Wesentlichen der heiligen Schrift eine ganz bestimmte Psychologie, die bei allen biblischen Autoren gleicherweise zu Grunde liegt und von jener der Profanphilosophie wesentlich abweicht. Dieß erhellt schon aus der Bedeutung, welche sie dem πνεῦμα im Menschen zuschreibt, aus der Stelle, welche sie der καρδία im Innern desselben anweist, aus den Gegensätzen des Psychischen und Pneumatischen in seiner Lebensentwickelung, aus der Weise, wie sie σάρξ und σῶμα unterscheidet und jene im Tode zergehen läßt, während sie dagegen von einem σῶμα πνευματικόν im Himmel weiß. Und in noch viel Anderem ließe sich der specifische Unterschied der biblischen Psychologie und Anthropologie von der profanen nachweisen.

Erkennen wir deßhalb ein gutes Zeichen darin, daß sich die theologische Forschung auch speciell der biblischen Lehre vom Menschen zuwendet, so ist es doppelt erfreulich, daß selbst Nichttheologen in diese Arbeit miteintreten, und daß dieß in so tüchtiger Weise geschieht, wie in dem vorliegenden Werke, dessen Verfasser bereits durch frühere Arbeiten auf kirchlichem Gebiete sich einen guten Namen in den wissenschaftlichen und kirchlichen Kreisen erworben hat. Denn auch neben den trefflichen Werken von Roos, Tobias Beck, Göschel, Haußmann, Delitzsch und Andern kommt der Schrift Rudloff's noch ihr specifischer Werth zu, in-

dem sie auf einzelne Puncte ein neues Licht wirft und bei andern sehr fruchtbare Anregungen gibt.

Die Darstellung des Buches nimmt folgenden Gang. Der erste Abschnitt (S. 5—108.) handelt vom „Menschen nach den Hauptelementen seines Wesens". Es wird die Dreiheit des menschlichen Wesens (Trichotomie) unter Bezugnahme auf den biblischen Schöpfungsbericht dargelegt, sodann auf den Unterschied von Seele und Geist eingegangen und gezeigt, daß die Seele das Substrat oder die Trägerin der Persönlichkeit des Menschen, der Geist dagegen eine ihn für seine ewige Bestimmung befähigende Zugabe oder Ausstattung, gewissermaßen ein dem Menschen zum Wuchern für dieselbe anvertrautes Pfund sey, wiewohl mit der gegenseitigen Beziehung, daß die Seele erst durch den Geist zu einer vernünftigen Seele, zu einem Ich werde. Daran wird der Nachweis geknüpft, daß das Herz die innere Mitte des menschlichen Wesensbestandes bilde, in welcher das dreifache Leben des Menschen zusammenläuft. Hierauf wird bezüglich des Leibes dargethan, daß er, wie Wohnung und Organ, so Dolmetscher und äußerer Repräsentant des innern Menschen sey, und hiermit eine ausführlichere Darlegung der Lehre von einem innern oder geistigen Leibe (Nephesch) verbunden, im äußern Leibe selbst aber das organische und seelische Leben desselben unterschieden. Endlich wird versucht, in der geistigen Trinität des Menschen (Geist, Seele, Nephesch) ein Analogon der göttlichen Dreieinigkeit nachzuweisen.

Nachdem der Verfasser auf diese Weise die Bestandtheile des menschlichen Wesens als solche besprochen, geht er auf das geistige und seelische Leben des Menschen über (S. 109—168.). Ausgehend von der Bestimmung des Menschen, die Seele immer mehr zu durchgeistigen, so wie durch sie den materiellen Leib zu verklären und zu einem himmlischen Leben geeignet zu machen, zeigt der Verfasser, wie die Sünde dieses ursprüngliche, von Gott gewollte Verhältniß zwischen Geist, Seele und Leib von Grund aus verkehrt habe, indem nun Alles im Menschen nicht mehr dem Geiste, sondern der Seele und dem äußern Leben diene. In diesem geistseelischen Leben bleibt aber

das Herz der Mittelpunct der Persönlichkeit, in welchem alle Einflüsse göttlicher und widergöttlicher Art zusammenlaufen und die Selbstentscheidung nach der einen oder der andern Seite hin liegt, in welchem deßhalb speciell auch die Wiedergeburt durch Buße und Glaube, Hoffnung und Liebe sich vollzieht. Mit dem Nachweis eines zweifachen Bewußtseyns, eines Tag- und Nachtbewußtseyns, im Menschen leitet der Verfasser sodann zu dem folgenden Abschnitt über, welcher von den außerordentlichen Zuständen des geist-seelisch-leiblichen Lebens handelt.

Sehr eingehend werden hier (S. 169—285.) die räthselhaften Erfahrungsgebiete des menschlichen Lebens besprochen. Voraus schickt der Verfasser den Erweis, daß lange fortgesetzte Abtödtung des Leibes die Tiefe, Helle und Intensität des geistigen Lebens in merkwürdiger Weise vermehre, und daß auch in den nachapostolischen Zeiten durch einzelne von Gott besonders begnadigte Menschen Wunder geschehen konnten und können. Dann bespricht er zuerst das wunderbare Schauen und thut dar, wie das Traumleben verschiedene Stufen habe, vom Traum im gewöhnlichen Schlafe an durch das mehr oder minder beschränkte Hellsehen im magnetischen Schlafe bis zum völligeren Hellsehen im Zustande gänzlicher Entkörperung durch den Todesschlaf, und wie in Prophetie und Weissagung dieses Hellsehen zu einem Schauen in die Zukunft werde, so zwar, daß dieses verschiedenartige wunderbare Schauen göttlicher oder natürlicher oder dämonischer Art seyn könne. Darnach läßt er die wunderbaren Zustände der Entzückung, der Ekstase, folgen, welche in ihrem höchsten Grade ein wirkliches temporäres Heraustreten der Seele aus ihrem materiellen Leibe sey und ebenso wie das wunderbare Schauen den drei genannten Lebenssphären angehören könne. Die natürliche Ekstase findet er im Somnambulismus, dessen ekstatische Zustände sich theils als Schauen in zeitliche und räumliche Fernen, theils durch ein mit Wirken und selbst Sichtbarwerden an entfernten Orten verbundenes wirkliches Heraustreten der Seele aus dem Körper, endlich durch visionäres oder angeblich unmittelbares Schauen in die unserer Sinneswahrnehmung verborgenen Sphären der jenseitigen Welt offen-

baren. Die Besprechung der göttlichen Ekstase führt den Verfasser von den charismatischen Erscheinungen in der evangelischen Kirche auch auf die Charismen der katholischen Kirche von der geistlichen Ekstase bis zur Stigmatisation, deren Realität er nicht bestreitet, ihrer Bedeutung aber vom evangelischen Standpunct aus bestimmte Schranken setzt. In der Beurtheilung der dämonischen Erscheinungen endlich geht er vom subjectiven Aberglauben zum objectiven der Magie und Zauberei über und schildert dann die Besessenheit, wobei er, die objective Wirklichkeit derselben anerkennend, die Indolenz des Glaubens in unserer Kirche beklagt, welche diese Phänomene bisher gänzlich unbeachtet gelassen habe.

Der letzte Abschnitt des Buches (S. 286—426.) handelt vom Menschen nach seinem Abscheiden aus dem Erdenleben. Nach einer einleitenden Darlegung vom Wesen des Todes und ewigen Lebens sucht der Verfasser zuerst unter Bekämpfung von Einwürfen die Nothwendigkeit eines Zwischenzustandes aus innern und Schriftgründen darzuthun und bezeichnet als Zwischenort für die Gläubigen das Paradies und für die Uebrigen den Scheol oder Hades, das Todtenreich, mit deren Zustand von Seligkeit und Unseligkeit er sich ausführlich beschäftigt. An beiden Orten seyen die Seelen mit einer aus ihrer Nephesch (dem Nervengeiste) bestehenden oder durch dieselbe gebildeten immateriellen Leiblichkeit überkleidet zu denken, welche das Sichtbarwerden abgeschiedener Seelen für Lebende möglich mache. In der Wiederkunft des Herrn, die den Aeon des vollendeten Gottesreiches herbeiführt, unterscheidet der Verfasser zwei Stadien, einmal die zur Auferweckung der abgeschiedenen und Umwandlung der noch lebenden Gerechten, so wie zur Aufrichtung seines Friedensreiches auf Erden eintretende, dann nach tausend Jahren seine zweite Wiederkunft zur allgemeinen Auferstehung und zum Endgerichte. Am Auferstehungsleib der Frommen bestreitet er die stoffliche Identität mit dem diesseitigen Leibe und nimmt eine Identität nur bezüglich des geistigen Leibes an, welcher seine Stofflichkeit dagegen aus der Sphäre der verklärten Erde empfange und dadurch zu einem verklärten Leibe werde.

Ueber den Auferstehungsleib der Gottlosen äußert er sich schwankend. Die Lehre von der Wiederbringung Aller oder einer Vernichtung der Gottlosen verwerfend, erkennt er als Entscheid des Gerichts für die Gottlosen nie endende Höllenstrafen, für die Frommen aber eine all' unser Verstehen und Ahnen übersteigende, Leib und Seele umfassende Seligkeit in dem neuen Himmel, welchem auch die verklärte Erde mit dem darauf sich offenbarenden vollendeten Gottesreiche angehören werde.

Aus diesem Ueberblick, den wir hiermit über den Gang des Buches gegeben, wird erhellen, welch' ein reicher und interessanter Stoff darin dargeboten vorliegt. Ueberall aber begegnen wir auch dem ernstesten Bestreben, denselben geistig zu durchdringen. Seinem Standpuncte gemäß, die Lehre vom Menschen auf der göttlichen Offenbarung zu begründen, sucht der Verfasser vor Allem seine Sätze aus der heiligen Schrift zu entwickeln oder ihren Einklang mit derselben nachzuweisen. Doch beschränkt er sich hierauf nicht, sondern nimmt zugleich auf die vorzüglichsten theologischen und wichtige philosophische Arbeiten, die dahin einschlagen, sorgfältige Rücksicht. Eine besondere Aufmerksamkeit wendet er auch den Aussprüchen der Kabbala über die betreffenden Puncte zu, wofür ihm das ausgezeichnete Werk von Molitor („Philosophie der Geschichte oder über die Tradition") als Führer dient; und wir können darin nur einen Vorzug des Werkes erblicken, indem ein tieferer Zusammenhang zwischen der jüdischen, den alttestamentlichen Kanon begleitenden Lehrtradition mit den christlichen Wahrheiten besteht, als man insgemein anzuerkennen pflegt. Diese vielseitige Rücksichtnahme auf die bedeutendsten Werke über die betreffenden Materien hindert jedoch den Verfasser nicht, seine aus dem Studium der heiligen Schrift gewonnenen Anschauungen mit selbständigem Sinne festzuhalten und zu verfolgen. Bei der Beurtheilung der außerordentlichen anthropologischen Zustände müssen wir überdieß die Besonnenheit rühmen, womit er unter den vielfältigen, den Sinn leicht verwirrenden Erscheinungen dieser Art Wirklichkeit und Schein, Wahrheit und Lüge, Natürliches und Uebernatürliches, Göttliches und Dämonisches genau zu unterscheiden bemüht ist. Ist auch

der Verfasser des überwältigenden Stoffes, dessen Bearbeitung er sich in seinem Buche vorgesetzt hat, nicht überall völlig Meister geworden, und vermißt man namentlich zuweilen die Strenge in Durchführung von wissenschaftlichen Principien, so hat doch das Buch eine klare Grundanlage, überall ist ein innerer Zusammenhang der Ideen spürbar, und der Leser empfängt aus der Lectüre nicht bloß die vielseitigste Anregung, sondern auch reiche Belehrung und ein befriedigendes Gesammtbild des schwierigen Gegenstandes.

Wir gehen nun auf einige Puncte noch näher ein.

Der Verfasser ist zu dieser seiner wissenschaftlichen Arbeit durch eine bestimmte Theorie der, von ihm in ihrem hohen Werthe anerkannten, biblischen Psychologie von Delitzsch über die Schöpfung des Menschen veranlaßt worden, die ihm biblisch ungerechtfertigt und mit der sonstigen Lehre der heiligen Schrift über die Bedeutung der Seele unvereinbar zu seyn scheint. Nach Delitzsch nämlich ist der Leib eher entstanden als die Seele, und Gott bildete den Menschenleib, indem er die in der Gesammtnatur vorhandenen Bildungskräfte in die dem Boden Edens entnommene feuchte Erde einführte und in Mitwirksamkeit setzte. Dann hauchte er diesem Gebilde, welches, da die Lebenskräfte in ihm noch nicht zur Einheit des Lebens zusammengefaßt waren, zwar ein organischer, aber kein individueller, kein selbständiger (beseelter) Organismus war, den geschöpflichen Geist ein, welcher ebensowohl Gottes als des Menschen Geist heißen kann, weil er sein zum Geiste des Menschen gemachter Hauch ist. Dieser Geist, in das Gebilde des Leibes eingegangen, blieb nicht in sich selber verborgen, sondern offenbarte sich kraft seiner Gottesbildlichkeit als Seele, welche der Doxa der Gottheit entspricht, und unterwarf sich mittelst der Seele die Leiblichkeit, indem er die in ihr webenden Kräfte unter die Einheit seines Selbstlebens zusammenfaßte. Wir theilen die ernsten Bedenken, welche v. Rudloff gegen diese Aufstellung erhebt. Vorerst, wenn derselbe geltend macht, daß aus den Händen Gottes, des ewigen Urquells alles Lebens, eine von dem Einhauchen des Geistes unbeseelte, also todte Körpermasse nicht wohl hervorgegangen seyn könne, so

fügen wir dieser Gegenbemerkung die weitere hinzu, daß weder Geist und Seele das fortgehende Belebungs- und Bildungsprincip des Leibes, noch der Leib ein in lebendiger und allseitiger Weise dienstbares Organ der Seele und des Geistes werden könne, wenn dieselben erst nachträglich in den schon fertigen Leib eingepflanzt worden sind und nicht vielmehr schon bei der anfänglichen Entstehung des Leibes aus dem Staube der Erde die gleiche belebende und bildende Stellung eingenommen haben — was auch mit der biblischen Erzählung nichts weniger denn im Widerspruche steht. Ferner müssen wir v. Rudloff beistimmen, daß die Seele nicht als Aushauch des menschlichen Geistes aufgefaßt werden dürfe, so dieß anders, wie es scheint, die Meinung von Delitzsch ist, während wir die Entstehung der Seele auf den Geist nach seiner göttlichen Seite, die in dem Einen Geiste von der menschlichen bei aller Einheit mit derselben wohl zu unterscheiden ist, allerdings zurückführen. Ebenso finden wir v. Rudloff's Polemik dagegen gerechtfertigt, daß von Delitzsch dem Geiste nicht bloß die personbildende Macht, was wir für richtig halten, sondern das Selbstbewußtseyn selbst, d. h. dasjenige Selbstbewußtseyn, vermöge dessen der Mensch sich als Ich erfaßt, und alle durch dasselbe bedingten Functionen dem Geiste zugeeignet werden, dieselben aber nicht weniger auch der Seele, wiewohl erst durch Immanenz des Geistes, zukommen sollen. Denn wenn hiernach beiden, dem Geist und der Seele, Selbstbewußtseyn eignet, nur jenem in ursprünglicher, dieser in abgeleiteter Weise, so sehen wir uns entweder auf ein zweifaches Selbstbewußtseyn hingewiesen, das die persönliche Einheit beeinträchtigen müßte, oder Geist und Seele sind nicht substantiell verschieden, sondern nur zwei Seiten einer und derselben geistigen Substanz, was mit den biblischen Grundvoraussetzungen in Widerspruch steht, auch, wie es scheint, Delitzsch's Meinung selbst nicht ist. Wir können nur so weit mit Delitzsch gehen, daß der Geist das Personbildende im Menschen sey und der Seele Persönlichkeit durch Immanenz des Geistes zu Theil werde, geben aber v. Rudloff Recht, daß nicht der Geist (als Bestandtheil des menschlichen Wesens gedacht), sondern die Seele Substrat

und Trägerin der Persönlichkeit sey. Endlich können wir nicht anders, als mit v. Rudloff Delitzsch's Parallelisirung der Seele mit der Doxa Gottes, womit von ihm ihre Offenbarung in sieben Kräften in Zusammenhang gebracht wird, für verfehlt halten, da doch nimmermehr die göttliche Doxa als etwas aufgefaßt werden kann, dem durch Immanenz des göttlichen Geistes Selbstbewußtseyn zukomme, was seyn müßte, wenn die Parallele richtig wäre; dagegen theilen wir von Rudloff's Standpunct, welcher als menschliches Analogon der göttlichen Herrlichkeit den verklärten Auferstehungsleib der Seligen annehmen zu dürfen glaubt — ein Standpunct, welcher freilich zu der, von Rudloff aber nicht gezogenen, Consequenz weiter führt, daß auch in Gottes Wesen eine Leiblichkeit statuirt werden müsse.

So sehr wir hiernach der Polemik v. Rudloff's gegen Delitzsch im Wesentlichen beipflichten, so scheint uns doch aber auch, was v. Rudloff dagegen aufstellt, noch nicht völlig der Wahrheit zu entsprechen. Das Irrthümliche erkennen wir darin, daß er die Seele dem Geiste gegenüber, insofern er Gottes Geist ist, zu selbständig aufgefaßt wissen will. Denn seiner Ansicht nach wird die Seele durch den Einhauch des göttlichen Lebensodems wohl zur Lebensthätigkeit erweckt, aber ihr Leben selbst hat sie unabhängig vom Einhauch des göttlichen Geistes, vielmehr ist sie bereits vor der Einhauchung desselben entstanden. Hiermit steht die biblische Erzählung in offenbarem Widerspruch, worin es deutlich heißt, daß eben in Folge jener Einhauchung der Mensch zur lebendigen Seele geworden sey. Glauben wir darin auch kein zeitliches Nacheinander erblicken zu dürfen, das nur die Erzählungsweise mit sich bringt, so liegt darin doch das Verhältniß der ursächlichen Bedingtheit der Seele vom Geiste klar ausgesprochen. Freilich meint v. Rudloff, hier unter נֶפֶשׁ חַיָּה nicht die Seele in dem oben genannten Sinne verstehen zu sollen, sondern in dem Sinne von Leibesseele, resp. von innerer Leiblichkeit. Wenn wir aber auch nicht bestreiten, daß נֶפֶשׁ auch für die leibliche Seite des Seelenlebens gebraucht werde, so erscheint doch diese Auffassung deßhalb nicht gerechtfertigt, weil hier, wo die Entstehung des menschlichen Wesens beschrieben und dessen

Bestandtheile aufgeführt werden, tiz neben Geist und Leib nicht bloß eine einzelne Seite des Wesens der Seele bedeuten kann, sondern die Seele als solche, in ihrer Totalität, bezeichnen muß. Nun ist aber die Bedeutung der Seele die, daß vermöge derselben die Creatur ein selbstlebendiges Wesen ist, mag sie einseitig leiblich bestimmt seyn, wie beim Thier, oder geistesfähig, wie beim Menschen. Durch die Vereinigung des aus Gott gehauchten Geistes mit dem von der Erde genommenen leiblichen Stoffe ward der Mensch eine lebendige Seele und hiermit ein selbstlebendiges Wesen. Dieß ist der klare Sinn des biblischen Schöpfungsberichtes. Der Verfasser muß selbst zugeben, daß er einen direct biblischen Beweis für seine Annahme, daß die Seele vor und unabhängig vom Geiste entstanden sey, nicht beibringen könne; nur die apokryphische Stelle Weisheit 15, 11. führt er dafür an, welche aber seine Auffassung keineswegs fordert, sondern bloß zuläßt. Hingegen findet der Schöpfungsbericht seine Bestätigung in der Stelle Hiob 33, 4: „Der Geist Gottes hat mich gemacht und der Odem des Allmächtigen hat mir das Leben gegeben", worin offenbar der Mensch nach Seele und Leib durch den Geist aus Gott ins Leben geschaffen dargestellt wird. Ueberhaupt finden wir es nicht zutreffend, wenn v. Rudloff den Unterschied von Seele und Geist so ausspricht: „Die Seele ist das principale, der Geist das accessorium, d. h. eine den Menschen für seine ewige Bestimmung befähigende Zugabe oder Ausstattung." Kann allerdings das Erstere insofern gesagt werden, als die Seele Substrat und Trägerin der Persönlichkeit ist, und ist am Zweiten so viel richtig, daß der Geist im Menschen das die Gemeinschaft mit Gott vermittelnde Band bildet, so ist doch der Geist so wenig ein accessorium, daß die Seele eben nur durch den Geist zu einer persönlichen Seele wird und der Geist überhaupt die durchgehende Voraussetzung für alles Leben, wie der Seele, so des Leibes ist. Nicht bloß der heilige Geist, sondern auch der natürliche Geist im Menschen ist, wie von Delitzsch mit Recht behauptet wird, lebenwirkendes Princip, und nur der Unterschied ist dabei festzuhalten, daß der Geist die Seele, worin der Mensch sein selbsteigenes Leben hat,

in die Wirklichkeit setze nur als von Gott ausgehender Geisteshauch, mithin als Gottes Geist, nicht aber als des Menschen Geist, wozu er erst vermöge der Einwohnung in der Seele wird, daß er aber alsdann in dieser letztern Eigenschaft allerdings das lebenerhaltende Princip im Menschen bilde, vermöge dessen er das seelisch-leibliche Leben, das er ist, zu einem individuell-persönlichen auszuprägen vermag. Auch in dem schöpferischen Werde, wodurch die Seelen der Naturwelt entstanden, ist eine göttliche Geistesmacht anzuerkennen. Nur setzt sich dieselbe zu den bloßen Naturseelen in ein anderes Verhältniß als zu der Menschenseele, wodurch eben der Unterschied des Persönlichen und Unpersönlichen bedingt ist. Und dieses andere Verhältniß ist in dem biblischen Schöpfungsbericht durch die Einhauchung aufs klarste ausgesprochen. Durch denselben Geist aus Gott ist die Menschenseele entstanden, wie die Naturseelen, nur mit dem Unterschiede, daß er dort durch Einhauchung zugleich zu einem wesentlichen Besitz des Menschen geworden, während er über den Naturseelen nur als schöpferisches Werde wirkt und fortwaltet. Dagegen wird der richtige Gesichtspunct verschoben, wenn man annimmt, daß die Menschenseelen ebenso wie die Naturseelen durch ein bloßes schöpferisches Werde entstanden seyen, und darnach erst der Geist aus Gott ihnen als accessorium zur Erreichung ihrer göttlichen Bestimmung beigegeben worden.

Wir vermissen in v. Rudloff's wie in früheren Darstellungen die nähere Bestimmung über das eigentliche Wesen des schöpferischen göttlichen Lebensodems. Erst wenn klar erkannt wird, was dieser Geist aus Gott, den man zunächst nur als Substanz aufzufassen pflegt, in Wahrheit ist und soll, wird auch der Unterschied der Einhauchung im Menschen vom schöpferischen Werde in der Naturwelt in sein volles Licht treten und ebenso auch der innere Zusammenhang der übrigen Bedeutungen des Wortes „Geist“ mit dieser Grundbedeutung verfolgt werden können. Zumal kann dann auch erst wahrhaft verstanden werden, wie und warum die Seele durch die Immanenz des Geistes Persönlichkeit gewinne, was zwar v. Rudloff zugibt, aber mit

seiner Grundbedeutung von Geist in keinen wesentlichen Zusammenhang setzt.

Gänzlich hat unsere Zustimmung, was der Verfasser über die Stellung und Bedeutung des Herzens im Wesen des Menschen mit ausführlichen Belegen aus der heiligen Schrift geltend macht, schließlich in die Worte es zusammenfassend: „Wie das materielle Herz als Centralorgan des Blutumlaufs der Centralherd des leiblichen Lebens ist, so haben wir nach dem Sinne der heiligen Schrift das Herz in seiner geistigen oder symbolischen Bedeutung als das Centrum und den Herd für die gesammte, sowohl active als passive, Lebensbethätigung der Seele zu erkennen, indem sie zugleich die Einwirkungen des Geistes auf dieselbe in sich aufnimmt und sich aneignet, so wie ihrerseits auf die Geistesthätigkeit influirt." Und ebenso ziehen wir mit dem Verfasser die Folgerung, daß in dem Herzen alle Einflüsse göttlicher und widergöttlicher Art zusammenlaufen und die Selbstentscheidung nach der einen oder anderen Seite hin liege, daß speciell, wie die göttliche Offenbarungswahrheit vermöge der Bezeugung des heiligen Geistes in dem dem Herzen immanenten Gewissen vom Herzen aus den Menschen zu erneuern bezweckt, so auch von Seiten des Menschen diese Erneuerung in seinem Herzen beginne durch die bußfertige Erkenntniß seines Sündenelends und den Glauben an das als Sühnopfer für unsere Sünden geschlachtete Lamm Gottes, und daß in das durch diesen Glauben gereinigte Herz durch den heiligen Geist die Liebe ausgegossen und in demselben die Gewißheit der ewigen Seligkeit versiegelt werde — durch dieß Alles aber das Herz zur Wohnstätte Christi und Christus zum Lebensprincip des ganzen Menschen nach Geist, Seele und Leib werde.

Ebenso finden wir uns sehr einverstanden mit des Verfassers Auffassung vom Wesen des Leibes, in welchem er nicht bloß Wohnung und Organ für die Thätigkeit der Seele, sondern zugleich den Dolmetscher und äußern Repräsentanten des innern Menschen erkennt. Es ist nichts weniger als gleichgültig, ob man auch den letzteren Punct als integrirendes Moment im Wesen des Leibes anerkenne und in welches Verhältniß man denselben zu

den andern Seiten desselben setze. Es hängt daran nichts Geringeres als die ewige Bedeutung und die Selbigkeit des Leibes in dieser und in jener Welt und seine Theilhaftigkeit an den Wirkungen der erlösenden Gnade auf allen Stadien ihrer Offenbarung — ein Gesichtspunct, dem unsere Theologie in noch vollerem Maße, als seither geschehen, ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden hat.

Hierbei müssen wir es als ein besonderes Verdienst des Buches bezeichnen, daß darin die in neuerer Zeit von vielen Theologen, Philosophen und Physiologen anerkannte Lehre von einem inneren, geistigen Leibe (im Unterschied von dem äußeren, materiellen), welcher unzertrennlich mit der Seele verbunden ist, nachdrucksvoll geltend gemacht wird. Mit Recht wird hervorgehoben, daß nur hierdurch die innige Wechselbeziehung, welche zwischen dem Seelen- und Leibesleben stattfindet, sich genügend erklären lasse, und nur hierdurch der große Unterschied klar werde, den die heilige Schrift zwischen Fleisch und Leib macht, indem sie jenes und dessen Lüste als verderbenbringend für die Seele bezeichnet, vom Leibe dagegen sagt, daß er ein Glied Christi und ein Tempel des heiligen Geistes seyn könne. Vornehmlich hat diese Lehre ihre Wichtigkeit für das Verständniß der Gnadenwirkung, welche das Sacrament auf unseren inwendigen Menschen durch Einpflanzung und Pflege des ewigen Lebens ausübt, deßgleichen für das Verständniß der relativen Leiblosigkeit im Zwischenzustand nach dem Tode und des Processes der Auferstehung am jüngsten Tage. Doch auch nach vielen anderen Seiten greift diese theologische Ansicht bedeutsam in das Ganze der christlichen Lehre ein, worauf hier nur hingewiesen, aber nicht näher eingegangen werden kann. Soll aber diese Aufstellung genügen, so ist freilich nothwendig, einerseits den Unterschied dieses innern Leibes, wie von dem äußern Leibe überhaupt, so auch speciell vom Nervensystem desselben, und andererseits den Unterschied dieses geistigen Leibes von der Seele ins Licht zu setzen, so wie die wesentlichen Beziehungen, welche derselbe zu beiden, zum äußeren Leibe und zur Seele, hat. Nicht weniger ist darzuthun, wie dieser innere, geistige

Leib selbst wieder je nach der religiös-sittlichen Entwickelung des Menschen entweder fleischlich oder geistlich, himmlisch oder höllisch gestaltet werden könne, und wie durch diese innere Zuständlichkeit die Gestaltung und Beschaffenheit des äußeren Leibes bedingt werde. Ueber alle diese Beziehungen finden wir in dem Buche viele treffliche Bemerkungen, theils eigene Gedanken des Verfassers, theils Citate aus anderen Werken. Wenn nun der Verfasser sich zur Bezeichnung dieses inneren Leibes des biblischen Wortes נֶפֶשׁ bedient, so ist dieß zwar insoweit nicht unberechtigt, als in der Nephesch die Beziehung auf die innere Leiblichkeit mit enthalten ist. Aber wir können ihm nicht mehr folgen, wenn er, geleitet durch die Kabbala, welche in dem geistigen Wesen des Menschen die drei Stufen der Neschammah, des Ruach und der Nephesch unterscheidet, die Bezeichnung Nephesch ausschließlich für den inneren, geistigen Leib in Anspruch nimmt. Nephesch hat dieselbe Bedeutung im alten, wie ψυχή im neuen Testamente, und die Septuaginta haben dafür das Wort ψυχή nicht aus Verlegenheit gewählt, weil ihnen kein anderes zu Gebote gestanden sey, sondern weil beide Wörter wirklich Synonyma sind. Nephesch bezeichnet (wie ψυχή) denjenigen Bestandtheil des creatürlichen Wesens, worin eine Creatur ihr selbsteigenes Leben hat und führt, mag dasselbe, je nach der Weise der Immanenz des Geistes, ein bloß bewußtes, wie in der Thierwelt, oder ein selbstbewußtes, wie beim Menschen, seyn (so auch 1 Mos. 2, 7.). Eben hiermit aber hat sie ein wesentliches Verhältniß beides zum Geiste und zum Leibe, als Geistes- und Leibesseele, und es ruht in ihr aller Lebensdrang, wie der nach unten, dem Leibe, zugehende, so der nach oben, der Drang der Liebe zu Gott (5 Mos. 26, 16., Hoheslied 1, 7., Ps. 42, 5.). Letzteres könnte offenbar nicht seyn, wenn Nephesch nur die Bedeutung der inneren Leiblichkeit hätte; wohl dagegen kann Nephesch zuweilen, statt in seiner Totalität, nur nach seiner einen Seite, als inneres Leibesleben, gemeint seyn, ebenso wie für die geistige Seite derselben bald Nephesch, bald Ruach gebraucht wird.

Mit dieser Auffassung von Nephesch hängt übrigens bei dem Verfasser noch ein anderer für ihn sehr wichtiger Punct zusammen,

nämlich der, daß er die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in die Dreifaltigkeit seines geistigen Wesens nach Geist, Seele und Nephesch setzt und den Vater mit dem Geiste, den Sohn mit der Seele, den heiligen Geist mit der Nephesch parallelisirt. Wir erklären uns nun nicht dagegen, daß auch die leibliche Seite des Menschen mit zur Gottesebenbildlichkeit gezogen werde; vielmehr gehen wir so weit, daß wir dieß nicht bloß vom inneren, geistigen Leibe meinen, sondern auch auf den äußeren Leib, auf den Leib des Menschen überhaupt anwenden. Denn wenn, wie unsere Ansicht ist, die Gottesebenbildlichkeit in der Persönlichkeit des Menschen besteht, so hat der Leib als äußeres Bild des persönlichen Innern mittelbar daran Theil. Ja wir nehmen es selbst in noch directerer Weise, indem wir mit der oben angeführten, vom Herrn Verfasser selbst gezogenen Parallele zwischen der göttlichen Doxa und dem Auferstehungs- (oder wahren) Leibe des Menschen vollen Ernst machen. Anders aber stellt sich die Sache dar, wenn man das leibliche Wesen des Menschen zu einer der drei göttlichen Personen in Parallele setzt. Wollte man dieß bloß in secundärer Bedeutung als Analogie gemeint wissen, so würden wir nicht Anstoß daran nehmen; hingegen will es uns bedenklich erscheinen, das eigentliche Wesen der Gottesebenbildlichkeit im Menschen in die Dreiheit von Geist, Seele und (innerem) Leib zu setzen. Denn auf diesem Wege würden wir, statt zu einer Dreipersönlichkeit, nur zu drei Modalitäten des göttlichen Wesens kommen, indem, auch wenn wir alle Bedeutung der Absolutheit zu Hülfe nehmen, doch die ausreichenden Factoren zu einer Verpersönlichung jener Dreiheit fehlen. Wie wenig sicher auch dieser Weg sey, läßt sich daraus erkennen, daß Andere, welche denselben Weg verfolgen, zu sehr abweichenden Resultaten gelangen, indem sie die Analogie mit unserm Leibe nicht im heiligen Geiste, sondern im Vater finden. Deßgleichen will es uns nicht zutreffend erscheinen, wenn v. Rudloff den Sohn, den er als erscheinenden Jehovah bezeichnet, mit der Seele parallelisirt, da die Seele nicht an sich, sondern nur durch den Leib erscheinender Geist ist, wie denn auch der Verfasser sich gedrungen fühlt, an der betreffenden Stelle ein „mittel-

ihres Nervengeistes" (also mittelst der Nephesch) hinzuzufügen. Die Dreieinigkeit Gottes muß aus dem specifischen Leben des göttlichen Wesens, welches die Liebe ist, entwickelt werden; nur dann wird sie in ihrem innersten Lebensprincip verstanden, und ist ein principieller Factor für eine wirklich persönliche Gegenseitigkeit im göttlichen Wesen gesetzt. Und von da aus ist dann auch ein sicherer Ausgangspunct gegeben, um die Analogie auf die drei Bestandtheile des menschlichen Wesens fortzusetzen.

Einen besonderen Werth verleiht dem Buche die eingehendere Behandlung der ekstatischen Zustände im natürlichen Leben des Menschen, so wie die Weise, wie der Verfasser dieselben theils mit den anthropologischen Fragen, theils mit den charismatischen Erscheinungen, theils mit den eschatologischen Beziehungen des Reiches Gottes in Verbindung bringt. Insgemein geräth man hier auf zwei entgegengesetzte Abwege. Von der einen Seite wird die Wirklichkeit jener Zustände bestritten und auf Lüge oder Täuschung zurückgeführt. Man muß sich wundern, daß nach den vielen Erfahrungen, welche klar bestätigt und wissenschaftlich begründet vorliegen, diese Ansicht noch die herrschende in den öffentlichen Kreisen ist. Der entgegengesetzte Irrweg ist der, in jenen Zuständen geradezu Offenbarungen von göttlichen oder dämonischen Mächten zu erblicken. Sie sind weder das Eine, noch das Andere, sondern zunächst sind es innerhalb der natürlichen Sphäre des Lebens liegende, obwohl außergewöhnliche Zustände. Und dieses Außergewöhnliche hat seine Ursache theils in einem veränderten Verhältniß des Einzellebens zum allgemeinen Geistes- und Naturleben, theils in der veränderten Stellung, in welche die drei Grundbestandtheile des menschlichen Wesens, Geist, Seele und Leib, zu einander getreten sind. Es besteht das Eigenthümliche dieser Zustände in einem mit einer relativen Entblößung der Seele vom Leibe verbundenen überwiegenden Hingegebenseyn des Einzellebens an das umgebende Gesammtleben des Geistes und der Natur, welches allerdings die Seele dem Einflusse fremder geistiger Sphären in besonderem Maße zugänglich macht, aber keineswegs an sich durch dieselben bedingt ist. Vielmehr können solche außerordentliche Erscheinungen von

subjectiv gleicher Art sehr verschiedenen Lebenssphären angehören, entweder rein natürlichen oder übernatürlichen, sey es göttlichen oder dämonischen, Ursprungs seyn. Und es kann je nach der Stellung und Richtung des Herzens geschehen, daß, was anfangs unschuldig gewesen, später einen bedenklichen Charakter annehme, daß, was im Geiste begonnen worden, im Fleische endige. Insofern aber dieselben Zustände, welche auf dem natürlichen Gebiete sich finden, auch auf heiligem Gebiete wiederkehren, nur hier nach den Gesetzen der geistlichen Lebenssphäre sich vollziehen, ja hier erst ihre wahre Bedeutung gewinnen, wogegen sie auf dem dämonischen Gebiete in ihre Caricatur verzerrt werden, so ist die Beachtung dieser ekstatischen Zustände offenbar für die Theologie von der allergrößten Bedeutung, und es werfen dieselben namentlich, wie auf die Beschaffenheit des menschlichen Wesens und seiner Bestandtheile, so auf die Wunder der Inspiration, der Prophetie und der Charismata, deßgleichen auf die Geheimnisse des Lebens nach dem Tode und in der Auferstehung ein höchst bedeutsames Licht. Das vorliegende Werk enthält auch hierüber sehr treffende Winke, und wiewohl die mannichfachen Erscheinungen auf diesem Gebiete noch bestimmter auf allgemeine Gesichtspuncte zurückgeführt und noch mehr aus durchgreifenden Gesetzen entwickelt werden dürften, als es vom Verfasser bereits geschehen, so bietet das Dargebotene doch außer dem reichen Stoff zugleich der Anhaltspuncte nicht wenige, um dem Leser auf diesem labyrinthischen Gebiete zurechtzuhelfen.

Auf die eschatologischen Puncte näher einzugehen, würde uns zu weit führen. Es ist nur Weniges, worin wir dem Verfasser entgegentreten müssen. Seine Aufstellungen sind im Allgemeinen ebenso biblisch begründet, als sie mit seinen anthropologischen Voraussetzungen im Einklang stehen. So hat der Verfasser einleuchtend dargethan, daß zwischen Tod und Auferstehung ein Zwischenzustand von specifischer Eigenthümlichkeit angenommen werden müsse, und für die Beschreibung desselben an der Hand der Schriftaussagen alle in Betracht kommenden Verhältnisse wohl erwogen. Wenn er in diesem Zwischenzustande einerseits bereits eine bestimmte Scheidung zwischen Fromm-

und Gottlosen annimmt, andererseits aber ebenso die Seligkeit, welche die Frommen im Paradiese bei ihrem Herrn genießen werden, als einen bloßen Vorschmack der ewigen Seligkeit bezeichnet, als er das innere Gewissensgericht, welches in den Gottlosen unmittelbar nach dem Tode anhebt, nicht über ihr ewiges Schicksal entscheiden, sondern nur ihren nächsten jenseitigen Zustand bestimmen läßt, so leiten ihn hierbei klare Gründe objectiver und subjectiver Art. In ersterer Hinsicht ist für ihn maßgebend die unbedingte Bedeutung, welche der Zeit für die Lösung unserer Lebensaufgabe und die Aneignung der göttlichen Gnade zukommt, wobei er aber zugleich mit Recht darauf hinweist, daß wir nach dem Tode nicht unmittelbar in die wirkliche Ewigkeit eingehen werden, in dieselbe vielmehr erst nach der Wiederkunft Christi eintreten — wie denn *αἰών* nicht die Ewigkeit selbst, sondern eine Weltzeit, eine Weltperiode bedeutet. Was aber die subjective Begründung anlangt, so widerlegt der Verfasser die Vorstellung von einer plötzlichen, gewissermaßen magischen oder gewaltsamen Umwandlung unseres Inneren im Jenseits unmittelbar nach dem Tode und erweist dagegen, wie die Bedeutung des Zwischenzustandes vielmehr eben darin bestehe, den Proceß der Heiligung, welcher hienieden bei keinem Gläubigen vor seinem Tode abgeschlossen sey, zu vollenden. Weiter knüpft er daran die gleichfalls richtige Folgerung, daß, wenn die persönliche Continuität festgehalten werden solle, auf Grund der Erfahrungsthatsache, daß die Gläubigen bei ihrem Abscheiden im Tode sich auf sehr verschiedenen Stufen geistlichen Lebens befinden, auch im Jenseits Unterschiede einer stilleren und einer kampf- und schmerzvolleren Entwickelung im Processe der Heiligung angenommen werden müßten. Und wenn er hierbei selbst die Consequenz nicht scheut, daß die Gebete der Gläubigen für die Abgeschiedenen (speciell auch in Hinsicht der Milderung ihrer Läuterungsschmerzen oder vielmehr deren rascher Wirksamkeit zur Vollendung) ihre christliche Berechtigung haben, so kann er hierfür außer den Zeugnissen der alten Kirche sich auf den Ausspruch der Apologie der augsburger Confession, Art. 12. §. 94. berufen: „Daß aber die Widersacher hinsichtlich der Gaben für die Todten die Väter

herbeiziehen, so wissen wir, daß die Alten von dem Gebete für die Verstorbenen reden, welches wir nicht hindern, sondern die Darbringung des Nachtmahls für die Todten ex opere operato verwerfen wir." Und eben in dieser Beseitigung aller menschlichen Verdienstlichkeit und aller Wirksamkeit ex opere operato kann er den bleibenden specifischen Unterschied der evangelischen Auffassung von der katholischen Lehre über das Purgatorium aufzeigen. Wir hätten nur gewünscht, daß der Verfasser noch deutlicher ins Licht gestellt hätte, wie der Proceß der Heiligung im Zwischenzustande den inneren und äußeren Verhältnissen desselben gemäß immerhin doch ein von dem diesseitigen sehr verschiedener seyn werde. Im Uebrigen erkennen wir die Principien, die ihn leiten, als im Wesen des Evangeliums begründet an. Und dieß findet nicht weniger für die Annahme statt, daß an diejenigen, welche diesseits den Ruf des Evangeliums noch nicht vernommen haben, derselbe jenseits auf irgend welchem Wege zu ihrer Bekehrung ergehen werde, was zunächst von der abgeschiedenen Heidenwelt gilt, aber auch auf diejenigen in der Christenheit auszudehnen seyn wird, welchen der Weg zum ewigen Leben in Folge äußerer, von ihnen nicht verschuldeter Umstände bis zum Grabe verborgen geblieben ist.

Wie die Darstellung der sittlichen Seite im Zwischenzustande, so finden wir auch die der physischen Seite im Allgemeinen mit den Grundgedanken der Schrift im Einklang stehend. Die Lehre von einem inneren Leibe, welcher der Seele wesentlich inhärirt und, auch wenn der äußere Leib in die Verwesung dahinsinkt, im Jenseits von ihr ungeschieden bleibt, bildet die Lösung für das Räthsel, wovon der jenseitige Uebergangszustand von dieser fleischlichen Welt zur endlichen Periode der Auferstehung und Verklärung begleitet ist. Ebenso stimmen wir dem Verfasser in dem Satze bei, daß dieser innere Leib dem Auferstehungsleibe die Identität mit dem früheren verwesten Leibe sichere. Jedoch können wir nicht mit ihm daraus eine Selbstberuhigung für die Annahme entnehmen, daß der Leib der Auferstehung stofflich ein anderer seyn werde, als der diesseitige; vielmehr müssen wir eben hieraus die Folgerung für die Noth-

wendigkeit und Möglichkeit einer auch stofflichen Identität beider ziehen. Es ist ganz richtig, was der Verfasser sagt: „Der geistige Leib wird bei der Auferstehung die neue Stofflichkeit aus derjenigen Sphäre seligen Seyns und Lebens erhalten, welche der Seele durch die Auferstehung und den Spruch des gottmenschlichen Richters zu Theil wird; der verklärte Auferstehungsleib wird aus Stoffen der durch himmlische Elemente verklärten Erde bestehen.“ Allein schließt dieß die Identität der Stofflichkeit zwischen dem jetzigen Fleisches- und dem künftigen Verklärungsleibe aus? Unser irdischer Leib entsteht und besteht ja auf dem Wege, daß der innere Leib der Seele aus der äußeren Naturwelt die entsprechenden Stoffe an sich zieht und sich daraus einen äußeren Leib organisch zubildet. Dieselben Stoffe nun wird der innere Leib der Seele auch einst am Tage der Auferstehung kraft des göttlichen Machtwortes an sich ziehen und sich einen äußeren Leib daraus organisch zubilden. Und es besteht hierbei nur der Unterschied, daß diesseits diese Stoffe, wie die Naturwelt, fleischliche Beschaffenheit an sich tragen, während einst beide geistlich seyn werden. Freilich erhebt sich die weitere Frage, ob diese Identität sich nur auf die Art der Stoffe, die den Leib bilden, überhaupt oder speciell auch auf die Stoffe in ihrer diesseitigen Einzel- und Sonderexistenz an jedem Leibe, also auch auf die Einzeltheile der Stoffe, beziehen werde. Die abschließende Beantwortung dieser Frage hängt von den wissenschaftlichen Untersuchungen über Erzeugung, Ernährung und Verwesung ab, welche noch keineswegs geschlossen sind. Aber für den Glauben ist die Entscheidung dieser Frage ohne wesentlichen Belang; wesentlich ist für denselben nur die Identität des innern Wesens und der Stofflichkeit des Leibes überhaupt. Letzteres stellt sich aber auch als Postulat des christlichen Glaubens wirklich dar, worauf die „Auferstehung des Fleisches“ im apostolischen Symbolum deutlich genug hinweist; und überdieß ist uns die Gewähr dafür in der stofflichen Identität des Leibes Christi vor und nach seiner Auferstehung gegeben, welche durch die Einwendungen des Verfassers nicht widerlegt wird, da dieselben, nahbesehen, nur den Unterschied zwischen fleischlicher und geistlicher Existenz-

form, nicht aber eine Verschiedenheit des Stoffes selbst betreffen. — Weniger sichere Anhaltspuncte sind uns in der heiligen Schrift bei der Lehre von der ersten Auferstehung und dem tausendjährigen Reiche geboten, und wir können es deßhalb nur billigen, daß v. Rudloff, während er die Wirklichkeit beider zwar auf Grund der heiligen Schrift entschieden geltend macht, doch über die Art und Weise ihrer einstigen Offenbarung und ihres gegenseitigen Verhältnisses zu einander die Untersuchung offen lassen will.

Schoeberlein.

2.

Johannes Brugman und das religiöse Leben unserer Väter im 15. Jahrhundert, großentheils nach Handschriften geschildert von W. Moll, Professor zu Amsterdam. Amsterdam, G. Poortielje und Sohn. 1854. Zwei Bände. I. von XXII und 320 S., II. von VIII und 424 S. und mit zwei Steindrucktafeln.

Einen mehr genannten als bekannten Mann hat der Verfasser dem Volke Niederlands in den zwei Bänden seines Buches vorgeführt. Er schildert einen Franciscanermönch, der einen würdigen Platz verdient in der Reihe der Männer, die in der niederländischen Kirche mit Liebe und Dankbarkeit genannt werden als solche, die der Christenheit ihrer Zeit zum Segen waren und eine bessere Zukunft bereiteten, einen Mann, der durch Gemüthsrichtung und Wandel, durch Sinn und Streben, durch That und Schrift in der vollen Bedeutung des Wortes Theilnehmer an Allem war, was seine Zeit, das funfzehnte Jahrhundert, und seine Zeitgenossen merkwürdig macht, „einen Mann des Volkes, der in seinen Jünglingsjahren mit den Kindern des Volkes geirrt und gesündigt, im Mannesalter mit den Besseren des Volkes vom

bösen Wege bekehrt und der Richtung gefolgt war, welche von den meisten unter ihnen für die beste gehalten wurde." Glied eines vom Volke hoch verehrten Mönchsordens, hat er gesucht, diesen Orden zum Nutzen des Volkes zu reinigen und zu verbessern. Für das Volk hat er gepredigt, für das Volk seine Erbauungsbücher geschrieben, für das Volk seine frommen Gesänge angestimmt.

Das Volk, dessen Glied er gewesen und für das er gewirkt, war deutsches Volk, die sittlichen und kirchlichen Zustände vielfach dieselben, und wenn es doch nur eine Christenheit gibt, die in Erforschung ihrer Geschichte auch die „Reformatoren vor der Reformation" nicht vergessen darf, so gebührt es sich in mehr als einer Hinsicht, daß auch die Studien und Kritiken von dem Buche Kenntniß nehmen, und dem gelehrten Verfasser für seine aus einer gründlichen und ausgebreiteten Quellenforschung geschöpfte, zur lebendigen Schilderung jener Zeiten vor der Reformation so reiche Beiträge liefernde Arbeit auch von Seiten der evangelischen deutschen Theologie Dank gesagt werde.

Das Buch beginnt mit einer Betrachtung von Brugman's Persönlichkeit in Beziehung zu der religiösen Bewegung seiner Zeit (Band I. S. 1—100), betrachtet dann in der zweiten Abtheilung den zweifachen Wirkungskreis, worin er arbeitete, als Minderbruder von der Observanz und als Prediger (Band I. S. 101—154), wendet dann von seiner öffentlichen Wirksamkeit den Blick auf seine Schriften, sein Leben Jesu, sein Leben der heiligen Lidwina und seine geistlichen Lieder (Band II. S. 1—2[illegible]), um in der vierten Abtheilung über seine letzten Lebensjahre und sein Gedächtniß bei den Nachkommen Bericht zu geben. Dabei werden natürlich viele Personen und Erscheinungen seiner Zeit geschildert, und so wird diese Geschichte eines einzelnen bedeutenden Mannes ein Gemälde von dem inneren Zustande des Volks, das für einen nachdenkenden Leser viele Beziehungen auf die Gegenwart darbietet.

Die erste Abtheilung schildert Brugman's Persönlichkeit in Beziehung zu den religiösen Bewegungen seiner Zeit. In dem Städtchen Kempen an der Grenze des Cleve'schen und

Bergiſchen war er, wie ſein berühmter Zeitgenoſſe und Geiſtesverwandter Thomas von Kempen, etwa 1400 oder etwas früher geboren. Seine Erziehung in einer Kloſterſchule, wo er Latein, Scholaſtik und wohl auch die alten Claſſiker kennen lernte, war nicht der Art, daß ſie ihn vor den Verirrungen der Jugend behütet hätte. Er klagt ſpäter ſelbſt, daß er auch nach abgelegtem Kloſtergelübde leichtſinnig mit den Leichtſinnigen gelebt. Aber es kam eine Zeit der Umkehr in ernſter Beſinnung. Er wurde ſtreng in Sitten und gehörte nach ſeiner „Reformation" zu der großen Anzahl „frommer, inniger, erbaulicher Menſchen", die im Anfang des 15. Jahrhunderts unter Geiſtlichen, Mönchen und Laien in allen Theilen der Niederlande lebten. Den Zuſtand und das innerliche Leben dieſer Frommen ſchildert der Verfaſſer mit großer Anſchaulichkeit: das Erwachen des religiöſen Lebens in den Niederlanden aus dem tiefen ſittlichen Verfall, wozu noch Bürgerzwiſt, Armuth, Hungersnoth, Seuchen das Volk verheerten, ſodann die verſchiedenen Wege der Bekehrung der Devoten. Dieß geſchah bald durch den tiefen Eindruck einer kräftigen evangeliſchen Predigt, bald durch Naturanlage und Gemüthsempfänglichkeit, auch wohl durch ernſte Lebenserfahrungen. Die Gründe der Bekehrung waren vielfach die Furcht vor der ewigen Pein und die Begierde nach der ewigen Herrlichkeit, aber doch bei Vielen auch das „Anmerken der Güte Gottes". Bei Manchen, wohl auch bei Brugman, wirkten alle dieſe Gründe zuſammen. Ebenſo genau wie die Bekehrung, und immer aus meiſt ungedruckten Quellen, beſonders auch den Erbauungsſchriften jener Zeit, werden die Anſichten der Devoten vom Wege der Heiligung beſchrieben. Ein Sermon „über die vollkommene Bekehrung", etwa aus dem Jahre 1465, den der Verfaſſer unter den Beilagen mittheilt, ſetzt das Streben nach Heiligung in die drei Stücke: Selbſtentſagung, Aufnehmen des Kreuzes (das dreifach iſt: Kreuzigen des Fleiſches, Mitleiden mit den Nebenmenſchen und das Leiden, das Gott zuſendet) und Nachfolge Chriſti. Die Verbreitung des Myſticismus im Lande war beſonders durch die Schriften Bernhard's von Clairvaux und Bonaventura's, die man in Ueberſetzungen las, auch durch Tauler's und noch mehr

Ruysbroek's Predigten gefördert. Die christliche Vollkommenheit hatte nach ihnen drei Theile: wirkendes Leben, geistliches Leben und schauendes Leben, das liebende Versinken des Geistes in den ewigen Abgrund der Gottheit, woraus dann ekstatische Zustände und Visionen entsprangen. Nachdem hierauf der Devoten Klostergeist und ascetische Uebungen, ihre auswendige Erscheinung, ihr Thun und Lassen, ihr Gemeinschaftssinn und eigenthümliche Sprache, so wie die Schattenseiten und Lichtseiten ihres Lebens beschrieben worden, geht der Verfasser wieder auf Brugman's Person über. Wir treffen ihn nach seiner Bekehrung zuerst in dem 1238 erbauten Kloster St. Omer in Artois in Nordfrankreich, dessen Bewohner Franciscaner von der Observanz waren. Hier suchte und fand er Geistesverwandte, hier wurde er Lector der Gottesgelehrsamkeit und wahrscheinlich auch Lehrer an der Klosterschule. Von da zog er nach Gouda, 1445 nach Gröningen. In dieser Gegend hatte er sich um 1452 bereits einen großen Namen erworben. Mindestens 20 Jahre lang zog er durch die Gauen seines Vaterlandes, bei aller Schwachheit voll Feuer und Leben, unermüdet in Arbeit, unermüdlich in den Beschwerden seiner Reisen, die er bisweilen zu Fuß machte und auf denen er in mannichfaltige Berührung mit Leuten aller Stände kam. Zwei dieser Beziehungen erörtert der Verfasser näher. Die erste ist Brugman's Verbindung mit Dionysius von Löwen († als Prior des Karthäuserklosters zu Roermond 1471), der, ausgezeichnet als Christ, Redner, Schriftsteller, weithin durch Europa geehrt war und auf Brugman's besondern Wunsch ein Buch (de doctrina et regulis vitae christianae libri 2) verfaßte, worin Brugman selber als ein „sehr gottesfürchtiger und devoter Vater" bezeichnet wird, der mit Recht Johannes heiße, weil er ein Gefäß der Gnade Gottes sey. Eine ausführliche Schilderung wird den Beziehungen Brugman's zu den „Brüdern des gemeinen Lebens" zu Deventer gewidmet. Brugman hatte anfangs auch die gewöhnlichen Vorurtheile gegen sie und trat als Feind gegen sie auf. Bald aber bei näherer Bekanntschaft wurde er ihr warmer Freund und Verehrer, namentlich wegen ihrer treuen Sorge für die bis dahin so sehr verwahrloste Jugend, und ihres Ein-

flusses auf die Bildung frommer Mönche. Auch das fand er später lobenswerth und „nicht ohne die Vorsehung des heiligen Geistes geschehen“, daß sie sich „nach keinerlei vortrefflichen Namen, sondern schlechthin Brüder nannten“. Er verweilte auf seinen Reisen oft zu Deventer und stand mit Egbert ter Beek, dem Rector des Hauses von Florens Radewyns, in vertrauter Verbindung. Seiner Richtung nach gehörte Brugman zu den praktischen Mystikern. Die „praktische Wissenschaft“ und ihre Vertreter weiß er aufs höchste zu erheben und findet „die oberste Philosophie“ im Leben und Leiden Christi. Doch war er kein ungelehrter Mann. Er kannte Stücke aus römischen Dichtern und Weltweisen, war mit den Kirchenvätern vertraut, ein besonderer Verehrer des heiligen Bernhard. Vor Allem war er ein fleißiger Bibelleser. An das Evangelium wollte er sich halten, das er freilich, wie seine Zeitgenossen, allegorisch-mystisch auslegt und dem kirchlichen Dogma, auch dem unbiblischen, vollkommen gemäß. Doch erkannte er, daß die Kirche nach dem Leben ihrer Glieder dringendst einer Reformation bedürfe. Von Visionen und Ekstasen, die er gehabt, wird nichts gemeldet. Er stand, hierin von Thomas von Kempen ganz verschieden, rastlos thätig in der vollen Welt, Klosterreform und Sünderbekehrung anstrebend, ohne doch der Wirksamkeit für Beförderung der gesellschaftlichen Zustände sich zu entziehen.

In der zweiten Abtheilung seines Buches beschreibt der Verfasser Brugman's zweifache Wirksamkeit, als Minderbruder-Observant (I. S. 101—146.) und als Prediger (I. S. 147—194.). Der Verfasser gibt auch hier zuerst eine Schilderung des Aufkommens der Bettelorden, und namentlich des ersten derselben, der Minderbrüder, und ihrer Ansiedelung in den Niederlanden, beschreibt nach Ruysbroek ihren sittlichen Verfall und die gemachten Reformversuche und entwirft dann ein Lebensbild von Bernardin von Siena († 1444), dem Stifter der Observanz. Als diese von St. Omer auch nach den Niederlanden kam, nicht ohne großen Widerstand, war Brugman ihr eifriger Beförderer und trat namentlich in Amsterdam 1462 mit einer Rede voll scharfer Anklagen wider die Geistlichkeit zu

Gunsten der Observanten auf. Gelang es ihm auch nicht, die schlaffe Zucht vollkommen zu besiegen, so war doch seine Reformation nicht nur ein öffentlicher Protest gegen das Sittenverderben seiner Brüder, sondern auch für Viele ein Antrieb zur sittlichen Umkehr. Eben so großen Einfluß übte Brugman als Prediger. Er war von allen reisenden Predigern in Niederland, dergleichen Geert Groot und Wermbold van Buscop († 1413) waren, der berühmteste. Er zog von 1452 an durch alle Provinzen der Niederlande bis etwa 1469, von wo an er durch Alter und Krankheit am Reisen gehindert wurde, und zeigte in seinen Bekehrungspredigten die Nothwendigkeit der Verbesserung und Heiligung des Lebens. Sein Feuereifer war besonders gegen die Hauptsünden seiner Zeit, die Spielsucht, die Entweihung der heiligen Zeiten und die Streitsucht, gerichtet, und erwarb ihm bei den städtischen Behörden Ehre und Einfluß. Als Probe seiner Kanzelberedtsamkeit ist nur eine einzige Klosterpredigt über Psalm 23, 5. erhalten, die Brugman zu Amsterdam vor einer Versammlung von Beginen oder Nonnen hielt. Planmäßig entwickelt er in allegorisch-mystischer Auffassung den Grundgedanken, den er in dem Psalmverse findet: die geistliche Tafel, die Mahlzeiten der innigen Seelen, worin auf eine für unsern Geschmack, aber nicht den damaligen, sehr anstößige Weise das Brod des Sacraments mit einem am Kreuze gebratenen Pfannkuchen verglichen wird. Frische und Lebendigkeit des Stils, Ueberzeugung und Wärme und praktischer Sinn treten dagegen als Lichtseiten der Rede hervor.

Als Beilagen zum ersten Bande folgen noch: I. Brugman's Briefe an die Brüder des gemeinen Lebens zu Deventer (S. 197—221.), II. Brugman's Rede über die drei Tafeln (S. 221—239.), III. vier Bruchstücke aus Reden von Brugman (S. 239—241.), IV. ein „Spiegelchen von Bekehrung" (S. 242—249.), V. Rede über die vollkommene Bekehrung (S. 250—258.), VI. drei Schriften von Hendrik Mande (S. 259—313.), VII. Rede über den leidenden Christus (S. 313—317.), VIII. die Testamente der Devoten (S. 318—320.). Sehr schätzenswerthe Beiträge zur Kenntniß jener Zeit.

Nicht minder gründlich und belehrend als der erste ist der zweite Band, der in der dritten Abtheilung von Brugman's Schriften, in der vierten von seinen letzten Lebensjahren und seinem Gedächtniß bei den Nachkommen handelt.

Unter Brugman's Schriften ist die wichtigste sein Leben Jesu. Die Erbauungsschriften, die Ende des 14. und Anfangs des 15. Jahrhunderts schon sehr zahlreich waren, sind fast alle noch ungedruckt. Der Verfasser beschreibt mehr oder weniger ausführlich die verschiedenen „Leben Jesu", welche vor Ende des 15. Jahrhunderts in den Niederlanden geschrieben und gelesen wurden. Er theilt sie in zwei Classen: solche, die ganz aus den Evangelien schöpften, und solche, die auch die apokryphischen Evangelien und die Ueberlieferung als Quellen gebrauchten. In die erste gehören nur wenige, darunter ein von Professor Meyer im Druck herausgegebenes, das älteste, das in niederländischer Sprache geschrieben ist. Dieß ist als Harmonie abgefaßt, ein anderes als Synopsis, ganz einfach, ohne Auslegung, ein drittes, ganz kurzes, in Form von „Zusprachen" an den himmlischen Vater, an Jesus oder auch Maria, ein viertes ist typologisch mit Stellen aus dem alten Testament und Gebeten. Zur zweiten Classe gehören: das Leben Jesu von Jan Boendale (zwischen 1325 und 1330) und einem Unbekannten jener Zeit, beide in Versen, aber ohne mystische Bestandtheile; das Leben Jesu von Bonaventura, dem Cardinal († 1274), meditationes vitae Christi in 100 Hauptstücken, wurde oft ganz wörtlich von Ludolph van Saxen, dem Freunde Tauler's in Straßburg († 1377), in sein „Leben Jesu" aufgenommen, welches lange ein viel gelesenes und bewundertes Buch war. Noch verbreiteter war eine niederdeutsche Bearbeitung von diesem, um 1400 verfaßt, und eine andere von 1487, die ihren Stoff als Gespräche zwischen der Schrift und dem Menschen behandelt. Nach diesen Vorgängern hat denn Brugman seine „fromme Uebung der Kindheit, der Mitte und des Endes unsers Herrn Christus" geschrieben, mehr aus der Schrift als die Andern, aber doch auch aus Offenbarungen, besonders der heiligen Brigitte, mit kindlicher Naivetät, frommen Sinn und praktischen Ermahnungen. Zum Gebrauche des Leben-

Jesu haben die verschiedenen Bearbeiter Vorschriften gegeben, die der Verfasser weiter erörtert. Sie fordern die Einbildungskraft der Leser zur Mitwirkung auf, verlangen eine methodische Wiederholung des Lesens, wie es denn selber Bearbeitungen des Lebens Jesu für die sieben Wochentage gibt. Dafür versprechen sie aber auch gesegnete Früchte einer solchen „frommen Uebung in Jesu Leben", die Kraft zur Nachfolge Christi und „die Gnade der Schauung". Der vielfältige Gebrauch des Lebens Jesu bei den Frommen blieb auch nicht ohne Einfluß auf den Wandel in „Christförmigkeit, Gottförmigkeit, Gleichförmigkeit", wiewohl das auch manchmal nur Aeußerlichkeiten waren. Auch die Gnade der Schauung stellte sich ein. Der Verfasser schildert die ekstatischen Zustände und Visionen der Mystiker mit vieler Genauigkeit und eben so viel Einsicht an den Beispielen von Salome Sticke, Elsebe Hasenbroecks, Katharine van Arkel und der heiligen Brigitta († 1373), die neben ihren Gesichten auch ein offenes Auge für das Verderben der Kirche hatte und selber gegen mehrere Päpste die schwersten Anklagen erhob.

Die Betrachtung von Brugman's Leben der heiligen Lidwina von Schiedam leitet der Verfasser durch eine Erwähnung der niederländischen Volksheiligen ein, wie Margaretha von Leuven, Sura von Dordrecht, Geertruide van Osten. Die heilige Lidwina selber, Tochter eines Nachtwächters zu Schiedam, geb. 1380, war als junges Mädchen sehr schön, hatte aber von einem Fall auf dem Eise seit ihrem 14. Jahr ein Geschwür, an dem sie 30 Jahre lang zu leiden hatte, wobei sie fast ohne Nahrung blieb außer Wasser und dem Leib des Herrn. Ihre Uebung in den Leiden des Herrn brachte sie nach acht Jahren zum Schauen, in welchem sie durch die ganze Welt umherwanderte und das durch Lichtglanz und süßen Geruch auch Anderen sich bemerklich machte. Ihr anfangs ungläubiger Beichtvater wurde in Folge der Erscheinung einer blutigen Hostie über ihrem Bette auch bekehrt, Leute aus den niederen und aus den höchsten Ständen kamen, bei ihr Rath und Mahnung zu suchen. Sie starb den 14. April 1433. Ihre Gebeine sind zuletzt in die Gudulakirche zu Brüssel versetzt worden. Von ihrem Leben hat Brugman

zuerst eine kleine lateinische Beschreibung verfaßt, dann ein Anderer, wahrscheinlich Johannes Gerlacus, eine holländische, woraus Brugman eine (bei den Bollandisten abgedruckte) lateinische Uebersetzung verfaßte und, nachdem auch Thomas von Kempis das Leben bearbeitet, noch eine letzte sehr ausführliche Lebensbeschreibung in erbaulicher Form. Hier schildert er die „Magd von Schiedam" in einer neuen Gestalt, als Trägerin der fünf Wunden Christi. Die Quelle dieser Angabe war eine Vision, in welcher eine Fromme Lidwina so gesehen hatte. Für Brugman's Zeit war dieß Beweis genug!

Eine dritte Art von Brugman's schriftstellerischer und erbaulicher Thätigkeit sind seine geistlichen Lieder, deren Bekanntschaft wir Heinrich Hoffmann zuerst verdanken. Die erbaulichen Lieder jener Zeit theilt der Verfasser in vier Classen, je nachdem sie Jesus oder Maria oder den Menschen im Verhältniß zu Jesu oder Leiden, Tod und Ewigkeit zum Inhalt haben. Von allen werden Proben mitgetheilt, unter denen das Lied „vom Pelikan" das merkwürdigste ist. Brugman's dichterische Natur, die in allen seinen Schriften zu Tage liegt, hat sich auch in Liedern ausgesprochen, doch sind bis jetzt nur zwei entdeckt und herausgegeben. Das eine heißt nach der Schlußzeile sämmtlicher 12 Strophen „Ach ewig ist so lang!", das andere besingt in sieben Strophen die heilige Jungfrau: „Ich hab gejagt mein Leben lang Nach einer Jungfrau schöne". Beide sprechen in gefälligem, fließendem Worte ein tiefes Gefühl der Schuld und des Glaubens und Heimweh nach dem Himmel aus und wurden allerwärts abgeschrieben, gelernt und gesungen. Die unbegrenzte Marienverehrung jener Zeit zeigt sich auch hier. Der Dichter bittet Jesum: „Laß mich die reine Mutter dein Mit Sauberkeit anschauen, durch sie wolle mir gnädig seyn."

Die letzte Abtheilung des Werkes zeigt uns zuerst Brugman im Observantenkloster zu Nymwegen, wo er auch am Abend seines Lebens für Kirche und Christenheit wirksam war. Ein großes Anliegen war ihm die Gründung eines Capitels der St. Stephanskirche zu Nymwegen, zu deren Beförderung er sich 1469 in einem französischen Brief an Katharina von Bourbon

wendete. Um die Mitte des Jahres 1470 zog er in das Krankenhaus seines Convents zu Nymwegen, als ein „armer alter Mann", bebend vor Schwäche und Krankheit, aber doch klar von Haupt und warm von Herzen genug, um zwei Sendschreiben voll Liebe und ernster Mahnungen an seinen Freund Egbertus und die Brüder zu Deventer zu erlassen. Mit Betrübniß über den verdorbenen Zustand der Kirche, aber mit der tröstlichen Hoffnung, daß aus dem Streben seiner von der Welt verachteten Freunde eine bessere Zukunft erstehen werde, starb er in seinem Kloster 1473. Bei seinen Ordensbrüdern blieb sein Andenken in Verehrung, das Volk hielt ihn für einen Propheten und auf den Lippen von Tausenden waren, ob auch unverstanden, bis in unsere Zeit die Sprüchwörter: „er kann reden wie Brugman" und „Brugman sucht Seelen und ich suche Geld". Von seinen Feinden her ist aber sein Name auch viel gelästert worden als der eines entarteten Geistlichen und Verderbers des Volkes. Beides war er nicht. Er wandelte nach seiner Bekehrung den Weg der Gottseligkeit, theilte mit den Frommen seiner Zeit ihre mangelhaften Begriffe und ihre Ueberspannung, aber auch ihre Innigkeit und ihren Eifer für Vereinigung mit Christus, für Gottes Ehre und das Heil der Brüder, und wirkte mit seinen großen Gaben als ein Wegbereiter der Kirchenverbesserung des 16. Jahrhunderts, ein Mann Gottes und ein Mann des Volkes.

Die Beilagen des zweiten Bandes behandeln von S. 253 bis 412: I. die Evangeliensynopsis in einer Handschrift vom Jahr 1473; II. das Leben Jesu in der Form von Ansprachen vom Jahre 1405; III. ein Leben Jesu in der Form von Gebeten, Heft von 1469; IV. das typologische Leben Jesu; V. das bonaventura-ludolphische Leben Jesu; VI. das seit 1487 gedruckte Leben Jesu unter Ludolph's Namen; VII. von Seite 283—407. Brugman's Leben Jesu vollständig; VIII. ein Lied: „frommes Gespräch zwischen Jesu und der Seele."

Wir schließen mit wiederholtem Dank an den Verfasser für sein schönes, gründliches, reich belehrendes Werk.

Illenau in Baden. Ernst Fink.

3.

1) Das symbolum apostolicum, mein Beichtbüchlein, von A. Caspers, Kirchenpropst und Hauptpastor in Husum, R. v. D. Stuttgart. S. G. Liesching. 1857. 274 SS.

2) Desselben Diaspora-Gedanken aus der Schrift. Stuttgart 1858. Oct. 400 SS.

Es ist beachtet und beklagt worden, daß unsere Zeit gegen die Bestrebungen theologischer Wissenschaft als solcher kalt geworden ist, dafür den praktisch-kirchlichen Fragen mit lebhafterem Interesse sich zuwendet. Schriftwerke über Union und Confession, Liturgie, Kirchenzucht und Gesangbuchsnoth, über Lehramt und Kirchenregiment, Synoden und Conferenzen, über Vilmar, Schwarz und Bunsen haben wir im Geleit von ascetisch-praktischen Büchlein — alten und neuen — massenhaft sich auf den Markt theologischer Literatur drängen sehen. Hier drohen sie die Arbeiten reiner theologischer Wissenschaftlichkeit, wenn nicht zu verdrängen, so doch unter ihren Einfluß zu stellen und ihren Zwecken dienstbar zu machen. Das ist beachtet und mit Recht beklagt worden. Darum sollten wir anstehen, einen neuen Mitarbeiter auf dem Gebiete der ascetisch-praktischen Literatur mit seinen Beiträgen so herzlich willkommen zu heißen, wie eine andere Zeit als die gegenwärtige ihn würde begrüßen können. Allein wie bedenklich der Zug der Gegenwart auf das Praktische auch sein mag, niemals hat der Ref. in jene Klage rückhaltslos und unbedingt mit einstimmen können. Sehen wir ab von Etlichen, denen es die Indolenz bequemer und leichter erscheinen läßt, auf dem concreten praktischen Gebiete sich zu ergehen, — so bleibt immer ein wahres und wesenhaftes Moment, das so Viele in unseren Tagen der theologischen Wissenschaft als solcher entfrembet hat. Es ist allgemeiner erwacht das Bedürfniß nach dem Felsengrunde unverrückbarer Glaubensgewißheit und eigenster

wendigkeit und Möglichkeit einer auch stofflichen Identität beider ziehen. Es ist ganz richtig, was der Verfasser sagt: „Der geistige Leib wird bei der Auferstehung die neue Stofflichkeit aus derjenigen Sphäre seligen Seyns und Lebens erhalten, welche der Seele durch die Auferstehung und den Spruch des gottmenschlichen Richters zu Theil wird; der verklärte Auferstehungsleib wird aus Stoffen der durch himmlische Elemente verklärten Erde bestehen.“ Allein schließt dieß die Identität der Stofflichkeit zwischen dem jetzigen Fleisches- und dem künftigen Verklärungsleibe aus? Unser irdischer Leib entsteht und besteht ja auf dem Wege, daß der innere Leib der Seele aus der äußeren Naturwelt die entsprechenden Stoffe an sich zieht und sich daraus einen äußeren Leib organisch zubildet. Dieselben Stoffe nun wird der innere Leib der Seele auch einst am Tage der Auferstehung kraft des göttlichen Machtwortes an sich ziehen und sich einen äußeren Leib daraus organisch zubilden. Und es besteht hierbei nur der Unterschied, daß diesseits diese Stoffe, wie die Naturwelt, fleischliche Beschaffenheit an sich tragen, während einst beide geistlich seyn werden. Freilich erhebt sich die weitere Frage, ob diese Identität sich nur auf die Art der Stoffe, die den Leib bilden, überhaupt oder speciell auch auf die Stoffe in ihrer diesseitigen Einzel- und Sonderexistenz an jedem Leibe, also auch auf die Einzeltheile der Stoffe, beziehen werde. Die abschließende Beantwortung dieser Frage hängt von den wissenschaftlichen Untersuchungen über Erzeugung, Ernährung und Verwesung ab, welche noch keineswegs geschlossen sind. Aber für den Glauben ist die Entscheidung dieser Frage ohne wesentlichen Belang; wesentlich ist für denselben nur die Identität des innern Wesens und der Stofflichkeit des Leibes überhaupt. Letzteres stellt sich aber auch als Postulat des christlichen Glaubens wirklich dar, worauf die „Auferstehung des Fleisches“ im apostolischen Symbolum deutlich genug hinweist; und überdieß ist uns die Gewähr dafür in der stofflichen Identität des Leibes Christi vor und nach seiner Auferstehung gegeben, welche durch die Einwendungen des Verfassers nicht widerlegt wird, da dieselben, nahbesehen, nur den Unterschied zwischen fleischlicher und geistlicher Existenz-

form, nicht aber eine Verschiedenheit des Stoffes selbst betreffen. – Weniger sichere Anhaltspuncte sind uns in der heiligen Schrift bei der Lehre von der ersten Auferstehung und dem tausendjährigen Reiche geboten, und wir können es deßhalb nur billigen, daß v. Rudloff, während er die Wirklichkeit beider zwar auf Grund der heiligen Schrift entschieden geltend macht, doch über die Art und Weise ihrer einstigen Offenbarung und ihres gegenseitigen Verhältnisses zu einander die Untersuchung offen lassen will. Schoeberlein.

2.

Johannes Brugman und das religiöse Leben unserer Väter im 15. Jahrhundert, großentheils nach Handschriften geschildert von W. Moll, Professor zu Amsterdam. Amsterdam, G. Poortielje und Sohn. 1854. Zwei Bände. I. von XXII und 320 S., II. von VIII und 424 S. und mit zwei Steindrucktafeln.

Einen mehr genannten als bekannten Mann hat der Verfasser dem Volke Niederlands in den zwei Bänden seines Buches vorgeführt. Er schildert einen Franciscanermönch, der einen würdigen Platz verdient in der Reihe der Männer, die in der niederländischen Kirche mit Liebe und Dankbarkeit genannt werden als solche, die der Christenheit ihrer Zeit zum Segen waren und eine bessere Zukunft bereiteten, einen Mann, der durch Gemüthsrichtung und Wandel, durch Sinn und Streben, durch That und Schrift in der vollen Bedeutung des Wortes Theilnehmer an Allem war, was seine Zeit, das funfzehnte Jahrhundert, und seine Zeitgenossen merkwürdig macht, „einen Mann des Volkes, der in seinen Jünglingsjahren mit den Kindern des Volkes geirrt und gesündigt, im Mannesalter mit den Besseren des Volkes vom

bösen Wege bekehrt und der Richtung gefolgt war, welche von den meisten unter ihnen für die beste gehalten wurde.“ Glied eines vom Volke hoch verehrten Mönchsordens, hat er gesucht, diesen Orden zum Nutzen des Volkes zu reinigen und zu verbessern. Für das Volk hat er gepredigt, für das Volk seine Erbauungsbücher geschrieben, für das Volk seine frommen Gesänge angestimmt.

Das Volk, dessen Glied er gewesen und für das er gewirkt, war deutsches Volk, die sittlichen und kirchlichen Zustände vielfach dieselben, und wenn es doch nur eine Christenheit gibt, die in Erforschung ihrer Geschichte auch die „Reformatoren vor der Reformation“ nicht vergessen darf, so gebührt es sich in mehr als einer Hinsicht, daß auch die Studien und Kritiken von dem Buche Kenntniß nehmen, und dem gelehrten Verfasser für seine aus einer gründlichen und ausgebreiteten Quellenforschung geschöpfte, zur lebendigen Schilderung jener Zeiten vor der Reformation so reiche Beiträge liefernde Arbeit auch von Seiten der jetzigen deutschen Theologie Dank gesagt werde.

Das Buch beginnt mit einer Betrachtung von Brugman's Persönlichkeit in Beziehung zu der religiösen Bewegung seiner Zeit (Band I. S. 1—100.), betrachtet dann in der zweiten Abtheilung den zweifachen Wirkungskreis, worin er arbeitete, als Minderbruder von der Observanz und als Prediger (Band I. S. 101—194.), wendet dann von seiner öffentlichen Wirksamkeit den Blick auf seine Schriften, sein Leben Jesu, sein Leben der heiligen Lidwina und seine geistlichen Lieder (Band II. S. 1—217.), um in der vierten Abtheilung über seine letzten Lebensjahre und sein Gedächtniß bei den Nachkommen Bericht zu geben. Dabei werden natürlich viele Personen und Erscheinungen seiner Zeit geschildert, und so wird diese Geschichte eines einzelnen bedeutenden Mannes ein Gemälde von dem inneren Zustande des Volks, das für einen nachdenkenden Leser viele Beziehungen auf die Gegenwart darbietet.

Die erste Abtheilung schildert Brugman's Persönlichkeit in Beziehung zu den religiösen Bewegungen seiner Zeit. In dem Städtchen Kempen an der Grenze des Cleve'schen und

Bergischen war er, wie sein berühmter Zeitgenosse und Geistesverwandter Thomas von Kempen, etwa 1400 oder etwas früher geboren. Seine Erziehung in einer Klosterschule, wo er Latein, Scholastik und wohl auch die alten Classiker kennen lernte, war nicht der Art, daß sie ihn vor den Verirrungen der Jugend behütet hätte. Er klagt später selbst, daß er auch nach abgelegtem Klostergelübde leichtsinnig mit den Leichtsinnigen gelebt. Aber es kam eine Zeit der Umkehr in ernster Besinnung. Er wurde streng in Sitten und gehörte nach seiner „Reformation“ zu der großen Anzahl „frommer, inniger, erbaulicher Menschen“, die im Anfang des 15. Jahrhunderts unter Geistlichen, Mönchen und Laien in allen Theilen der Niederlande lebten. Den Zustand und das innerliche Leben dieser Frommen schildert der Verfasser mit großer Anschaulichkeit: das Erwachen des religiösen Lebens in den Niederlanden aus dem tiefen sittlichen Verfall, wozu noch Bürgerzwist, Armuth, Hungersnoth, Seuchen das Volk verheerten, sodann die verschiedenen Wege der Bekehrung der Devoten. Dieß geschah bald durch den tiefen Eindruck einer kräftigen evangelischen Predigt, bald durch Naturanlage und Gemüthsempfänglichkeit, auch wohl durch ernste Lebenserfahrungen. Die Gründe der Bekehrung waren vielfach die Furcht vor der ewigen Pein und die Begierde nach der ewigen Herrlichkeit, aber doch bei Vielen auch das „Anmerken der Güte Gottes“. Bei Manchen, wohl auch bei Brugman, wirkten alle diese Gründe zusammen. Ebenso genau wie die Bekehrung, und immer aus meist ungedruckten Quellen, besonders auch den Erbauungsschriften jener Zeit, werden die Ansichten der Devoten vom Wege der Heiligung beschrieben. Ein Sermon „über die vollkommene Bekehrung“, etwa aus dem Jahre 1465, den der Verfasser unter den Beilagen mittheilt, setzt das Streben nach Heiligung in die drei Stücke: Selbstentsagung, Aufnehmen des Kreuzes (das dreifach ist: Kreuzigen des Fleisches, Mitleiden mit den Nebenmenschen und das Leiden, das Gott zusendet) und Nachfolge Christi. Die Verbreitung des Mysticismus im Lande war besonders durch die Schriften Bernhard's von Clairvaux und Bonaventura's, die man in Uebersetzungen las, auch durch Tauler's und noch mehr

Ruysbroek's Predigten gefördert. Die christliche Vollkommenheit hatte nach ihnen drei Theile: wirkendes Leben, geistliches Leben und schauendes Leben, das liebende Versinken des Geistes in den ewigen Abgrund der Gottheit, woraus dann ekstatische Zustände und Visionen entsprangen. Nachdem hierauf der Devoten Klostergeist und ascetische Uebungen, ihre auswendige Erscheinung, ihr Thun und Lassen, ihr Gemeinschaftssinn und eigenthümliche Sprache, so wie die Schattenseiten und Lichtseiten ihres Lebens beschrieben worden, geht der Verfasser wieder auf Brugman's Person über. Wir treffen ihn nach seiner Bekehrung zuerst in dem 1238 erbauten Kloster St. Omer in Artois in Nordfrankreich, dessen Bewohner Franciscaner von der Observanz waren. Hier suchte und fand er Geistesverwandte, hier wurde er Lector der Gottesgelehrsamkeit und wahrscheinlich auch Lehrer an der Klosterschule. Von da zog er nach Gouda, 1445 nach Gröningen. In dieser Gegend hatte er sich um 1452 bereits einen großen Namen erworben. Mindestens 20 Jahre lang zog er durch die Gauen seines Vaterlandes, bei aller Schwachheit voll Feuer und Leben, unermüdet in Arbeit, unermüdlich in den Beschwerden seiner Reisen, die er bisweilen zu Fuß machte und auf denen er in mannichfaltige Berührung mit Leuten aller Stände kam. Zwei dieser Beziehungen erörtert der Verfasser näher. Die erste ist Brugman's Verbindung mit Dionysius von Löwen († als Prior des Karthäuserklosters zu Roermond 1471), der, ausgezeichnet als Christ, Redner, Schriftsteller, weithin durch Europa geehrt war und auf Brugman's besondern Wunsch ein Buch (de doctrina et regulis vitae christianae libri 2) verfaßte, worin Brugman selber als ein „sehr gottesfürchtiger und devoter Vater" bezeichnet wird, der mit Recht Johannes heiße, weil er ein Gefäß der Gnade Gottes sey. Eine ausführliche Schilderung wird den Beziehungen Brugman's zu den „Brüdern des gemeinen Lebens" zu Deventer gewidmet. Brugman hatte anfangs auch die gewöhnlichen Vorurtheile gegen sie und trat als Feind gegen sie auf. Bald aber bei näherer Bekanntschaft wurde er ihr warmer Freund und Verehrer, namentlich wegen ihrer treuen Sorge für die bis dahin so sehr verwahrloste Jugend, und ihres Ein-

flusses auf die Bildung frommer Mönche. Auch das fand er später lobenswerth und „nicht ohne die Vorsehung des heiligen Geistes geschehen“, daß sie sich „nach keinerlei vortrefflichen Namen, sondern schlechthin Brüder nannten“. Er verweilte auf seinen Reisen oft zu Deventer und stand mit Egbert ter Beek, dem Rector des Hauses von Florens Radewyns, in vertrauter Verbindung. Seiner Richtung nach gehörte Brugman zu den praktischen Mystikern. Die „praktische Wissenschaft“ und ihre Vertreter weiß er aufs höchste zu erheben und findet „die oberste Philosophie“ im Leben und Leiden Christi. Doch war er kein ungelehrter Mann. Er kannte Stücke aus römischen Dichtern und Weltweisen, war mit den Kirchenvätern vertraut, ein besonderer Verehrer des heiligen Bernhard. Vor Allem war er ein fleißiger Bibelleser. An das Evangelium wollte er sich halten, das er freilich, wie seine Zeitgenossen, allegorisch-mystisch auslegt und dem kirchlichen Dogma, auch dem unbiblischen, vollkommen gemäß. Doch erkannte er, daß die Kirche nach dem Leben ihrer Glieder dringendst einer Reformation bedürfe. Von Visionen und Ekstasen, die er gehabt, wird nichts gemeldet. Er stand, hierin von Thomas von Kempen ganz verschieden, rastlos thätig in der vollen Welt, Klosterreform und Sünderbekehrung anstrebend, ohne doch der Wirksamkeit für Beförderung der gesellschaftlichen Zustände sich zu entziehen.

In der zweiten Abtheilung seines Buches beschreibt der Verfasser Brugman's zweifache Wirksamkeit, als Minderbruder-Observant (I. S. 101—146.) und als Prediger (I. S. 147—194.). Der Verfasser gibt auch hier zuerst eine Schilderung des Aufkommens der Bettelorden, und namentlich des ersten derselben, der Minderbrüder, und ihrer Ansiedelung in den Niederlanden, beschreibt nach Ruysbroek ihren sittlichen Verfall und die gemachten Reformversuche und entwirft dann ein Lebensbild von Bernardin von Siena († 1444), dem Stifter der Observanz. Als diese von St. Omer auch nach den Niederlanden kam, nicht ohne großen Widerstand, war Brugman ihr eifriger Beförderer und trat namentlich in Amsterdam 1462 mit einer Rede voll scharfer Anklagen wider die Geistlichkeit

Gunsten der Observanten auf. Gelang es ihm auch nicht, die schlaffe Zucht vollkommen zu besiegen, so war doch seine Reformation nicht nur ein öffentlicher Protest gegen das Sittenverderben seiner Brüder, sondern auch für Viele ein Antrieb zur sittlichen Umkehr. Eben so großen Einfluß übte Brugman als Prediger. Er war von allen reisenden Predigern in Niederland, dergleichen Geert Groot und Wermbold van Buscop († 1413) waren, der berühmteste. Er zog von 1452 an durch alle Provinzen der Niederlande bis etwa 1469, von wo an er durch Alter und Krankheit am Reisen gehindert wurde, und zeigte in seinen Bekehrungspredigten die Nothwendigkeit der Verbesserung und Heiligung des Lebens. Sein Feuereifer war besonders gegen die Hauptsünden seiner Zeit, die Spielsucht, die Entweihung der heiligen Zeiten und die Streitsucht, gerichtet, und erwarb ihm bei den städtischen Behörden Ehre und Einfluß. Als Probe seiner Kanzelberedtsamkeit ist nur eine einzige Klosterpredigt über Psalm 23, 5. erhalten, die Brugman zu Amsterdam vor einer Versammlung von Beginen oder Nonnen hielt. Planmäßig entwickelt er in allegorisch-mystischer Auffassung den Grundgedanken, den er in dem Psalmverse findet: die geistliche Tafel, die Mahlzeiten der innigen Seelen, worin auf eine für unsern Geschmack, aber nicht den damaligen, sehr anstößige Weise das Brod des Sacraments mit einem am Kreuze gebratenen Pfannkuchen verglichen wird. Frische und Lebendigkeit des Stils, Ueberzeugung und Wärme und praktischer Sinn treten dagegen als Lichtseiten der Rede hervor.

Als Beilagen zum ersten Bande folgen noch: I. Brugman's Briefe an die Brüder des gemeinen Lebens zu Deventer (S. 197—221.), II. Brugman's Rede über die drei Tafeln (S. 221—239.), III. vier Bruchstücke aus Reden von Brugman (S. 239—241.), IV. ein „Spiegelchen von Bekehrung“ (S. 242—249.), V. Rede über die vollkommene Bekehrung (S. 250—258.), VI. drei Schriften von Hendrik Mande (S. 259—313.), VII. Rede über den leidenden Christus (S. 313—317.), VIII. die Testamente der Devoten (S. 318—320.). Sehr schätzenswerthe Beiträge zur Kenntniß jener Zeit.

Nicht minder gründlich und belehrend als der erste ist der zweite Band, der in der dritten Abtheilung von Brugman's Schriften, in der vierten von seinen letzten Lebensjahren und seinem Gedächtniß bei den Nachkommen handelt.

Unter Brugman's Schriften ist die wichtigste sein Leben Jesu. Die Erbauungsschriften, die Ende des 14. und Anfangs des 15. Jahrhunderts schon sehr zahlreich waren, sind fast alle noch ungedruckt. Der Verfasser beschreibt mehr oder weniger ausführlich die verschiedenen „Leben Jesu", welche vor Ende des 15. Jahrhunderts in den Niederlanden geschrieben und gelesen wurden. Er theilt sie in zwei Classen: solche, die ganz aus den Evangelien schöpften, und solche, die auch die apokryphischen Evangelien und die Ueberlieferung als Quellen gebrauchten. In die erste gehören nur wenige, darunter ein von Professor Meyer im Druck herausgegebenes, das älteste, das in niederländischer Sprache geschrieben ist. Dieß ist als Harmonie abgefaßt, ein anderes als Synopsis, ganz einfach, ohne Auslegung, ein drittes, ganz kurzes, in Form von „Zusprachen" an den himmlischen Vater, an Jesus oder auch Maria, ein viertes ist typologisch mit Stellen aus dem alten Testament und Gebeten. Zur zweiten Classe gehören: das Leben Jesu von Jan Boendale (zwischen 1325 und 1330) und einem Unbekannten jener Zeit, beide in Versen, aber ohne mystische Bestandtheile; das Leben Jesu von Bonaventura, dem Cardinal († 1274), meditationes vitae Christi in 100 Hauptstücken, wurde oft ganz wörtlich von Ludolph van Saxen, dem Freunde Tauler's in Straßburg († 1377), in sein „Leben Jesu" aufgenommen, welches lange ein viel gelesenes und bewundertes Buch war. Noch verbreiteter war eine niederdeutsche Bearbeitung von diesem, um 1400 verfaßt, und eine andere von 1487, die ihren Stoff als Gespräche zwischen der Schrift und dem Menschen behandelt. Nach diesen Vorgängern hat denn Brugman seine „fromme Uebung der Kindheit, der Mitte und des Endes unsers Herrn Christus" geschrieben, mehr aus der Schrift als die Andern, aber doch auch aus Offenbarungen, besonders der heiligen Brigitte, mit kindlicher Naivetät, frommen Sinn und praktischen Ermahnungen. Zum Gebrauche des Lebens

Jesu haben die verschiedenen Bearbeiter Vorschriften gegeben, die der Verfasser weiter erörtert. Sie fordern die Einbildungskraft der Leser zur Mitwirkung auf, verlangen eine methodische Wiederholung des Lesens, wie es denn selber Bearbeitungen des Lebens Jesu für die sieben Wochentage gibt. Dafür versprechen sie aber auch gesegnete Früchte einer solchen „frommen Uebung in Jesu Leben", die Kraft zur Nachfolge Christi und „die Gnade der Schauung". Der vielfältige Gebrauch des Lebens Jesu bei den Frommen blieb auch nicht ohne Einfluß auf den Wandel in „Christförmigkeit, Gottförmigkeit, Gleichförmigkeit", wiewohl das auch manchmal nur Aeußerlichkeiten waren. Auch die Gnade der Schauung stellte sich ein. Der Verfasser schildert die ekstatischen Zustände und Visionen der Mystiker mit vieler Genauigkeit und eben so viel Einsicht an den Beispielen von Salome Sticke, Elsebe Hasenbroecks, Katharine van Arkel und der heiligen Brigitta († 1373), die neben ihren Gesichten auch ein offenes Auge für das Verderben der Kirche hatte und selber gegen mehrere Päpste die schwersten Anklagen erhob.

Die Betrachtung von Brugman's Leben der heiligen Lidwina von Schiedam leitet der Verfasser durch eine Erwähnung der niederländischen Volksheiligen ein, wie Margaretha von Leuven, Sura von Dordrecht, Geertruide van Osten. Die heilige Lidwina selber, Tochter eines Nachtwächters zu Schiedam, geb. 1380, war als junges Mädchen sehr schön, hatte aber von einem Fall auf dem Eise seit ihrem 14. Jahr ein Geschwür, an dem sie 30 Jahre lang zu leiden hatte, wobei sie fast ohne Nahrung blieb außer Wasser und dem Leib des Herrn. Ihre Uebung in den Leiden des Herrn brachte sie nach acht Jahren zum Schauen, in welchem sie durch die ganze Welt umherwanderte und das durch Lichtglanz und süßen Geruch auch Anderen sich bemerklich machte. Ihr anfangs ungläubiger Beichtvater wurde in Folge der Erscheinung einer blutigen Hostie über ihrem Bette auch bekehrt, Leute aus den niederen und aus den höchsten Ständen kamen, bei ihr Rath und Mahnung zu suchen. Sie starb den 14. April 1433. Ihre Gebeine sind zuletzt in die Gudulakirche zu Brüssel versetzt worden. Von ihrem Leben hat Brugman

zuerſt eine kleine lateiniſche Beſchreibung verfaßt, dann ein Anderer, wahrſcheinlich Johannes Gerlacus, eine holländiſche, woraus Brugman eine (bei den Bollandiſten abgedruckte) lateiniſche Ueberſetzung verfaßte und, nachdem auch Thomas von Kempis das Leben bearbeitet, noch eine letzte ſehr ausführliche Lebensbeſchreibung in erbaulicher Form. Hier ſchildert er die „Magd von Schiedam" in einer neuen Geſtalt, als Trägerin der fünf Wunden Chriſti. Die Quelle dieſer Angabe war eine Viſion, in welcher eine Fromme Lidwina ſo geſehen hatte. Für Brugman's Zeit war dieß Beweis genug!

Eine dritte Art von Brugman's ſchriftſtelleriſcher und erbaulicher Thätigkeit ſind ſeine geiſtlichen Lieder, deren Bekanntſchaft wir Heinrich Hoffmann zuerſt verdanken. Die erbaulichen Lieder jener Zeit theilt der Verfaſſer in vier Claſſen, je nachdem ſie Jeſus oder Maria oder den Menſchen im Verhältniß zu Jeſu oder Leiden, Tod und Ewigkeit zum Inhalt haben. Von allen werden Proben mitgetheilt, unter denen das Lied „vom Pelikan" das merkwürdigſte iſt. Brugman's dichteriſche Natur, die in allen ſeinen Schriften zu Tage liegt, hat ſich auch in Liedern ausgeſprochen, doch ſind bis jetzt nur zwei entdeckt und herausgegeben. Das eine heißt nach der Schlußzeile ſämmtlicher 12 Strophen „Ach ewig iſt ſo lang!", das andere beſingt in ſieben Strophen die heilige Jungfrau: „Ich hab gejagt mein Leben lang Nach einer Jungfrau ſchöne". Beide ſprechen in gefälligem, fließendem Worte ein tiefes Gefühl der Schuld und des Glaubens und Heimweh nach dem Himmel aus und wurden allerwärts abgeſchrieben, gelernt und geſungen. Die unbegrenzte Marienverehrung jener Zeit zeigt ſich auch hier. Der Dichter bittet Jeſum: „Laß mich die reine Mutter dein Mit Sauberkeit anſchauen, durch ſie wolle mir gnädig ſeyn."

Die letzte Abtheilung des Werkes zeigt uns zuerſt Brugman im Obſervantenkloſter zu Nymwegen, wo er auch am Abend ſeines Lebens für Kirche und Chriſtenheit wirkſam war. Ein großes Anliegen war ihm die Gründung eines Capitels der St. Stephanskirche zu Nymwegen, zu deren Beförderung er ſich 1469 in einem franzöſiſchen Brief an Katharina von Bourbon

wendete. Um die Mitte des Jahres 1470 zog er in das Krankenhaus seines Convents zu Nymwegen, als ein „armer alter Mann“, bebend vor Schwäche und Krankheit, aber doch klar von Haupt und warm von Herzen genug, um zwei Sendschreiben voll Liebe und ernster Mahnungen an seinen Freund Egbertus und die Brüder zu Deventer zu erlassen. Mit Betrübniß über den verdorbenen Zustand der Kirche, aber mit der tröstlichen Hoffnung, daß aus dem Streben seiner von der Welt verachteten Freunde eine bessere Zukunft erstehen werde, starb er in seinem Kloster 1473. Bei seinen Ordensbrüdern blieb sein Andenken in Verehrung, das Volk hielt ihn für einen Propheten und auf den Lippen von Tausenden waren, ob auch unverstanden, bis in unsere Zeit die Sprüchwörter: „er kann reden wie Brugman“ und „Brugman sucht Seelen und ich suche Geld“. Von seinen Feinden her ist aber sein Name auch viel gelästert worden als der eines entarteten Geistlichen und Verderbers des Volkes. Beides war er nicht. Er wandelte nach seiner Bekehrung den Weg der Gottseligkeit, theilte mit den Frommen seiner Zeit ihre mangelhaften Begriffe und ihre Ueberspannung, aber auch ihre Innigkeit und ihren Eifer für Vereinigung mit Christus, für Gottes Ehre und das Heil der Brüder, und wirkte mit seinen großen Gaben als ein Wegbereiter der Kirchenverbesserung des 16. Jahrhunderts, ein Mann Gottes und ein Mann des Volkes.

Die Beilagen des zweiten Bandes behandeln von S. 253. bis 412: I. die Evangelienſynopsis in einer Handschrift vom Jahr 1473; II. das Leben Jesu in der Form von Ansprachen vom Jahre 1405; III. ein Leben Jesu in der Form von Gebeten, Heft von 1469; IV. das typologische Leben Jesu; V. das bonaventura-ludolphische Leben Jesu; VI. das seit 1487 gedruckte Leben Jesu unter Ludolph's Namen; VII. von Seite 283—407. Brugman's Leben Jesu vollständig; VIII. ein Lied: „frommes Gespräch zwischen Jesu und der Seele.“

Wir schließen mit wiederholtem Dank an den Verfasser für sein schönes, gründliches, reich belehrendes Werk.

Illenau in Baden. Ernst Fink.

3.

1) Das symbolum apostolicum, mein Beichtbüchlein, von A. Caspers, Kirchenpropst und Hauptpastor in Husum, R. v. D. Stuttgart. S. G. Liesching. 1857. 274 SS.

2) Desselben Diaspora-Gedanken aus der Schrift. Stuttgart 1858. Oct. 400 SS.

Es ist beachtet und beklagt worden, daß unsere Zeit gegen die Bestrebungen theologischer Wissenschaft als solcher kalt geworden ist, dafür den praktisch-kirchlichen Fragen mit lebhafterem Interesse sich zuwendet. Schriftwerke über Union und Confession, Liturgie, Kirchenzucht und Gesangbuchsnoth, über Lehramt und Kirchenregiment, Synoden und Conferenzen, über Vilmar, Schwarz und Bunsen haben wir im Geleit von ascetisch-praktischen Büchlein — alten und neuen — massenhaft sich auf den Markt theologischer Literatur drängen sehen. Hier drohen sie die Arbeiten reiner theologischer Wissenschaftlichkeit, wenn nicht zu verdrängen, so doch unter ihren Einfluß zu stellen und ihren Zwecken dienstbar zu machen. Das ist beachtet und mit Recht beklagt worden. Darum sollten wir anstehen, einen neuen Mitarbeiter auf dem Gebiete der ascetisch-praktischen Literatur mit seinen Beiträgen so herzlich willkommen zu heißen, wie eine andere Zeit als die gegenwärtige ihn würde begrüßen können. Allein wie bedenklich der Zug der Gegenwart auf das Praktische auch sein mag, niemals hat der Ref. in jene Klage rückhaltslos und unbedingt mit einstimmen können. Sehen wir ab von Etlichen, denen es die Indolenz bequemer und leichter erscheinen läßt, auf dem concreten praktischen Gebiete sich zu ergehen, — so bleibt immer ein wahres und wesenhaftes Moment, das so Viele in unseren Tagen der theologischen Wissenschaft als solcher entfremdet hat. Es ist allgemeiner erwacht das Bedürfniß nach dem Felsengrunde unverrückbarer Glaubensgewißheit und eigenster

Lebenserfahrung, das Bedürfniß, etwas zu seyn im Reiche Gottes und nicht bloß etwas zu wissen. Und wenn nun unleugbar ist, daß die beiden Momente, auf deren Beisammenseyn allseitiges Gedeihen sich gründet, daß Kopf, Theorie und Wissenschaft einerseits und andererseits das Herz, das Leben und die Wirklichkeit — von einander abgesehen und sich geschieden haben, — wer will da richten, daß, wenn das Eine ohne das Andere zur Wahl sich stellt, das Leben, die That, das Herz, die Wirklichkeit den Vorzug behält. Unter solchen Verhältnissen muß man um so freudiger einen Arbeiter begrüßen, der, ohne das Panier der Wissenschaft aufzuwerfen, aber auch ohne in die Fragen und Schlagwörter der Gegenwart einzustimmen, auf demjenigen Gebiete, wo in ihrer Unmittelbarkeit Wissenschaft und Leben sich durchdringen und am natürlichsten ihre Fäden ineinanderschlingen, in seinen Büchlein uns gleichmäßig durch den Odem des Lebens aus Gott in Christo Jesu und durch theologischen Sinn erfreut. Daß derselbe den Inhalt des christlichen Glaubens da begründet, wo sein Grund liegt, im Leben und in der Erfahrung, und der objective Lehrgehalt gleichwohl durch die innere Lebenserfahrung nichts von seiner Objectivität verloren, sondern diese denselben ganz gleichsam aus sich wieder herausgeboren hat, das ist dem Schreiber dieser Zeilen so neu und so interessant gewesen, daß die Büchlein neben der ehrenden Anerkennung, die sie bereits mehrfach anderer Orten gefunden, eine eingehendere und etwas ausführlichere Würdigung zu verdienen schienen.

Das symbolum apostolicum gibt in der Schale einer lebensvollen, ja musterhaften und im Allgemeinen jedem gebildeten Leser verständlichen Darstellungsweise, getreu der Ueberschrift, eine Auslegung des ältesten Bekenntnisses der Christenheit. Des Verfassers Methode ist die, daß er zunächst den Sinn jedes einzelnen Wortes aus der Schrift sich zugehen läßt und, dem Wortlaute folgend, successive alle die Klänge ertönen läßt, in deren Harmonie die Kirche den dreieinigen Gott und das Heil der Seele preist. Hat der Verfasser so in jedem Abschnitte den Wortsinn gewonnen, so läßt er jeden Laut der bekennenden Kirche apologetisch den populären Satzungen und den

ausgeprägten, vermittelten Schulmeinungen der leugnenden Welt gegenübertreten und seinen Platz siegreich behaupten. Dieses darlegende und, wie man es nennen darf, speculative Moment ist aber in jedem Lehrstücke nur die Einleitung in das, was das Werthvollste und wahrhaft Eigenthümliche des Buches ist und von dem Verfasser, dem dabei Augustinus in seinen Confessionen vorgeleuchtet zu haben scheint, mit dem treffenden Namen „mein Beichtbüchlein“ angekündigt ist. Es fordert nämlich der Aufbau christlicher Lehre seine Grundlegung, sein δός μοι, ποῦ στῶ, denjenigen Standpunct, von dem aus die Heilswahrheit als solche begründet wird. Das ist dem Verfasser die erlebte Rechtfertigung des Sünders durch Jesu stellvertretendes Leiden; diese erscheint bei ihm zuhöchst und zuletzt als die einzige sichere Offenbarerin über die Person und das Werk Christi, über Trinität und alle Heilswahrheit. Jede christliche Erkenntniß wird in ihrem Zusammenhange mit diesem Heil geschaut und darin als Wahrheit begriffen, daß sie als das Heil sich bewährt. D. Luther sagt an bekannter Stelle von der Vergebung der Sünden und der Rechtfertigung des Sünders in Christi Blut: „Wo dieser einige Artikel rein auf dem Plan bleibt, da bleibt die Christenheit auch einträchtig und ohne alle Rotten; wo er aber nicht rein bleibt, da ist es unmöglich, daß man einigem Irrthum und Rottengeist wehren möge.“ Wie Luther vorschreibt, thut der Verfasser. Aber er löst seine Aufgabe nicht so, daß er auf Grund dieser königlichen Lehre den christlichen Glauben als Lehrgebäude aufzuführen sucht, sondern unter dem Panier des Wortes S. 145., daß „ein Tropfen Leben besser ist, als ein Meer von Wissen“, legt er seinen Grund nicht als Lehre der Schrift und der Kirche, sondern als Lebenswahrheit, er steigt bei jedem Lehrstück hinab in die Tiefen des eigenen Herzens und Gewissens, bis an den Ort, wo Licht und Finsterniß, die Gnade und die Sünde um den Besitz des Herzens und Lebens ringen und die Heilserfahrung ihre Stätte hat. Von hier aus erbaut sich dann jedes Wort der bekennenden Kirche ein heiliges Symbolum zu einem Triumphbogen der siegenden Gnade; von hier aus wird

jede Leugnung im einzelnen Lehrstück, ja schon jeder Zweifel des Herzens oder des Kopfes als ein Widerstreben des sündlichen Herzens gegen das eigene Heil begriffen. „Fragt nicht jedes Wort des Bekenntnisses und der Schrift“ (S. 122.) „so lange in deinem Herzen vor, bis du ihm Annahme oder Verwerfung ankündigst und dir damit auch bei Gott Annahme oder Verwerfung angekündigt wird?.. In der Zeit der Gleichgültigkeit kann uns ein Christus retten, der nicht ganz Christus ist; nun weiß ich, daß meine Gleichgültigkeit gegen das Bekenntniß Gleichgültigkeit gegen die Rettung meiner Seele war.“ „Wenn mir“, sagt der Verfasser S. 135., „das Bewußtseyn der Vergebung und Leben und Seligkeit entschwand, dann fiel in die Wagschale meiner Gedanken alles Gehörte (nämlich die Leugnung und Bekämpfung christlicher Wahrheit), und so wie die Wagschale des inneren Lebens leicht wurde, sank mein Herz nach jener hinüber. Dann hörte ich das starke Wort: Gewogen, aber zu leicht befunden! Und mit einem Flehen um Vergebung ging ich zurück in das Leben mit dir, du ewige Ursache meines ewigen Lebens, dann wich ich zurück von der Ursache meines ewigen Todes.“ — So hat der Verfasser eine Beichte in dem Büchlein niedergelegt, und er kann so den Gliedern der Kirche und den Jüngern der Wissenschaft, die ihm Herz und Ohr öffnen wollen, ein treuer Führer zum Heile werden.

Für die Ausführung und den eigentlichen Inhalt des ganzen Buches ist es von durchschlagender Bedeutsamkeit, daß die dreimal gleichlautenden Anfangsworte der drei Artikel: „Ich glaube“ — jedesmal einen unterschiedlichen Klang und Inhalt haben. Jedesmal ein reicheres Ich, ein vollerer Glaube. Ein Recht dazu hat der Verfasser in dem unterschiedlichen Inhalte der drei Artikel, den die verschiedenen Ueberschriften: von der Schöpfung, von der Erlösung, von der Heiligung, an die Hand geben. Dasselbe Recht dazu sieht der Verfasser in den erfahrungsmäßig unterschiedlichen Stadien des inneren Lebens, die der Christ nicht bloß successive durchläuft, sondern oft simultan an sich erfährt, des Lebens mit Gott, das er bald unter dem Gesetze, sehnsüchtig und verlangend, gleichsam

vor Christo stehend, in dem ersten Artikel, bald angenommen, selig ruhend im Vollgenusse der Vergebung in Christo, nach dem zweiten Artikel, bald endlich in neuer Arbeit selbst ergreifend, da Christus in ihm lebt und wohnt, nach dem dritten Artikel führt. So gelingt es dem Verfasser, uns dessen bewußt zu machen, was wir im Glauben des ersten Artikels haben und bekennen würden, wenn es einen zweiten und dritten für uns nicht gäbe, was im Glauben des zweiten, wenn ein dritter nicht vorhanden wäre. Dabei wahrt sich der Verfasser ausdrücklich (S. 175.) und lehrt uns den Unterschied zwischen unserem subjectiven Glauben und dem Glauben der Kirche, welche eine vollkommene Gläubige ist, daß in uns Stufenfolge, Wechsel, Getheiltheit ist, solches aber im credo der Mutter, der Kirche, welches durch alle Herzen aller Jahrhunderte klingt, nur „in der Betrachtung", nicht „an sich" zu unterscheiden ist. Dabei ist aber unvermeidlich gewesen, daß nicht die objective Auslegung und der Vollklang dessen, was die streitende und triumphirende Kirche meint, wenn sie ihr credo spricht, durch die stete Beziehung auf, durch die Ueberspiegelung in das Subject, das beichtend durch die Nacht der Sünde hindurch zum vollkommenen Glauben der bekennenden Mutter, der Kirche, sich erhebt und erhoben wird, geschwächt und gebunden erscheint.

Im Einzelnen ist nicht zu leugnen, daß der sprudelnde Lebensquell, der aus des Verfassers reichem Herzen sich ergießt, bisweilen überströmend der Kritik Anstöße in den Weg gelegt hat. Wir wissen ja, wie leicht das, was des Menschen Stärke ist, seine Schwäche werden kann. Was zunächst die Darstellung betrifft, so hat man mehrfach derselben den Mangel an biblischer Einfachheit vorgeworfen, in welche biblischer Inhalt so natürlich sich kleidet. In einer sehr anerkennenden Kritik, die das Büchlein „eine Perle unter den Erbauungsbüchern" nannte, wurde der Gebrauch wissenschaftlicher Ausdrücke getadelt. Mit Unrecht; denn das Buch will eben so sehr lehren und weisen, als erbauen. Es scheint der Verfasser den Wenigen anzugehören, die auf ihrem Lebenswege die Wissenschaft als solche lieb gewonnen und selbst den zweifelhaften, ja bedenkliche-

Resultaten derselben zeitweilig Herz und Ohr geliehen haben. Wissenschaftliche Ausdrücke, welche auf Anderer Lippen einen abstracten, vermittelten Klang haben, sind dem Verfasser lebendig und natürlich, und das fühlt der Leser leicht. Dagegen häufen die vielen Wortspiele und der übrige rhetorische Schmuck, auch wenn derselbe nicht den Eindruck des Gemachten bietet, — denn es ist dem Verfasser natürlich, so zu reden, — auch wenn derselbe nicht schwülstig erscheint oder als hohle Rhetorik, denn es ist Leben und Wahrheit, was in den Worten seinen Ausdruck sucht, — sie häufen doch zu sehr das Prunkende der Darstellung, zu sehr für ein Buch, das eine so bündige und ernste Aufgabe löst.

Dann scheint der Verfasser bisweilen bei seiner Bezugnahme auf die heilige Schrift zu wenig dessen wahrgenommen zu haben, was exegetisch haltbar ist. Es will uns z. B. bedünken, daß ihm S. 213. die κοινωνία τοῦ πνεύματος (2 Kor. 13, 13.) nicht diejenige Gemeinschaft ist, in welcher der heilige Geist uns seine Gaben mittheilt und uns der Gnade Christi und der Liebe des Vaters theilhaftig macht, sondern „die Gemeinschaft, welche die göttliche Person des heiligen Geistes zwischen dem Vater und dem Sohne in Wesenseinheit mit dem Vater und dem Sohne ist". S. 132. lehrt der Verfasser, „daß der Leib des Herrn sich während der Zeit der Grabesruhe — verklärte und verklärt am Ostertage aus dem Grabe ging". Allein so fest steht dieß Theologumenon doch nicht. Es gibt keine Verklärung des Leibes ohne einwohnendes Leben, Apg. 10, 40. aber steht, daß Gott Jesum erst am dritten Tage auferweckte und lebendig machte. Wie solche augenblickliche Verklärung durch die Allmacht Gottes geschehe, müssen wir aus Mark. 9, 2. 3., so wie aus 1 Kor. 15, 51—54. zu entnehmen suchen. Aber wir lassen solche Ausstellungen, die nur peripherischer Art sind und den Zweck und Werth des Büchleins so wenig berühren, wie die Druckfehler, die S. 172. Z. 8., S. 195. Z. 20., S. 199. Z. 11., S. 239. Z. 21. u. a. a. O. sich eingeschlichen haben.

So wünschen wir denn das Büchlein recht angelegentlich zuerst in den Händen der Prediger zu sehen, die ihre Confirmanden

durch Auslegung des Symbolums aufs erste Abendmahl vorbereiten und dazu wahre Beichtiger seyn sollen. Den Studierenden, welche so oft ja noch als suchende Seelen die Universitäten besuchen, wird das Büchlein eine Weckstimme und Weisung seyn, nicht auf halbem Wege stehen zu bleiben und, das Ziel beinahe erreichend, ganz dahinten zu bleiben. O, wie groß ist doch unter den künftigen Dienern der Kirche die Zahl derer, die, dem sündigen Gelüsten des Verstandes und der falschen Wissenschaft folgend, (S. 222.): „durch Antasten der Schrift, die von dem Heile zeugt, dem Geiste Gottes auf den Mund zu schlagen und die verfluchte Hand des Wortes gegen ihren Lehrer und Pfleger zu erheben, schon früh sich angenommen haben.“ Ja auch in der Hand unterrichteter Laien wird es durch Gottes Kraft und Gnade Irrenden ein deutlicher Wegweiser, Suchenden ein helles Licht seyn, begnadigten Seelen aber liebliche Heimathsklänge zuführen, bekannte Klänge aus dem ewigen Leben und der unsichtbaren Welt.

Dieß letzte Lob verdient in noch höherem Maße das zweite Buch des geehrten Verfassers, von ihm „Diaspora = Gedanken“ genannt, weil sie zuerst ungeordnet, dann aber als die Pilger Gottes geleitende Heimathsklänge in der Fremde dieser Welt sich darbieten. Dieß zweite Büchlein hat zwei Theile, einen mehr erbaulichen und einen mehr lehrhaften Inhalts.

Der erste Abschnitt führt die Ueberschrift: „Bauholz zu Hütten Gottes.“ Hier werden in 91 kürzeren Abschnitten in einer Weise, die an Müller's Erquickstunden erinnert, Trostklänge und Weckstimmen aus der Schrift gegeben. Der Verfasser hat uns S. 399. gesagt, was er von den Gedanken dieses Büchleins hofft: „Wenn du müde bist, mein Mitpilger und Himmelsbürger, so bieten die Diaspora = Gedanken dieses Büchleins eine Station, welche dich weiter befördern soll. Das Ziel ist die himmlische Heimath, auf welche wir uns in der Vergebung der Sünden durch Jesu Blut ein Anrecht hier auf Erden erwerben. Darum bietet die Station keine Ruhe, die ewige Ruhe ist in Christo Jesu, dem Gekreuzigten. Es werde kein Buch etwas Anderes als Station und Wegweiser auf Jesum Christum

den Anfänger und Vollender des Glaubens, den Führer zur Seligkeit aus der Welt, unserer Diaspora." „Alle Diaspora-Gedanken" (S. 397.) „wohnen in zwei Hütten und grünen in vielen Bauholzzweigen. Von da aus wollen sie Seelen zu Hütten Gottes bauen." Der Verfasser hat nicht zu hoch von diesen Gedanken gedacht. Wer das erfahren will, muß dieselben freilich selber lesen. Sie sind alle schön und lesenswerth, fast unübertrefflich durch ihre Tiefe, Kraft und Lieblichkeit. Man lese nur Nr. 31: „Wo liegt Emmaus?"; oder Nr. 44: „Tabors Lage"; Nr. 54: „das Jammerthal"; Nr. 67: „die unheilvolle Familie"; Nr. 88: „Wo liegt das Paradies?". Sie sollen Heimathsklänge für Pilger Gottes seyn, und dabei ist es doch ein glänzender Vorzug, daß sie die Welt mehr zu locken, als zu strafen, mehr zu gewinnen, als zu befremden, angethan sind.

Der zweite mehr lehrhafte Theil führt die Ueberschrift: „Zwei Hütten Gottes, altes und neues Testament." Er gibt den Kern und den Grundgedanken in jeder der 29 Stimmen des alten Bundes und aller apostolischer Posaunen der Gnade im neuen Testament. Weil dieser Theil mehr lehrhafter Natur ist, tritt der Lebenshauch innerer Herzenserfahrung hier etwas zurück vor der Objectivität des Schriftinhaltes. Aber doch ist es nicht ein Auszug aus sämmtlichen Büchern und Briefen der heiligen Schrift, obwohl auch das schon ein gar nöthiges und sehr verdienstliches Werk wäre, bei jedem Buche der heiligen Schrift das Grundthema zu geben, das den ganzen Inhalt im Einzelnen beherrscht, durch den ganzen oft mannichfaltigen Inhalt die Einheit des Grundgedankens in jedem der heiligen Schriftsteller durchgeführt zu haben. Wie manchem gelehrten Exegeten ist diese Conception des Ganzen einer Schrift in deren einzelnen Theilen und Gedanken so gar mißlungen und damit auch die Auslegung einzelner Schriftstellen unsicher geworden! Der geehrte Verfasser gibt aber mehr als das. Er hat diesen Theil seines Büchleins zu einem „Sprachrohr machen wollen, damit man die Worte der Gottesmänner leichter verstehe, zu einem Sprachrohr für die Stimme der Gnade, die vielstimmig und einstimmig

durch das ganze neue Testament geht.“ Diese Aufgabe ist ihm gelungen, sein Sprachrohr ist richtig gebaut, es gibt nicht bloß den Schriftgedanken, sondern auch das Leben und die Kraft der Schrift.

Der Lebensgrund in beiden Abschnitten ist derselbe wie der im symbolum. „Wir kommen“, läßt der Verfasser S. 397. die Diaspora-Gedanken reden, „wir kommen von Herzen und suchen wieder Herzen. Wenn der Versuch uns gelungen ist, unsern Pilgerstab in deinem Herzen zur Ruhe zu bringen, so sind wir aus der Zerstreuung, in der wir in diesem Büchlein leben, in die Gemeinschaft gekommen. Dann sind und gehen wir nicht mehr allein, dein Herz, mein Leser, ist unser Gefährte. Wir haben als die armen Pilger kein Geld, wir haben nur das Lösegeld des Blutes Christi bei uns. Das geht uns nimmer aus. Je mehr wir es zahlen, desto größer wird unser Reichthum.“ Die Kraft, Seligkeit und Selbstgewißheit des innern Lebens mit Christo dem Gekreuzigten ist es, was beiden Werken, trotz der so sehr verschiedenen Anlage, die gleiche Bedeutung, Lieblichkeit und Weihe gibt.

Ploen, 1859. C.

4.

1) Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst, von der ältesten Zeit bis ins sechzehnte Jahrhundert. Von Ferdinand Piper, D. u. Prof. der Theologie an der Universität zu Berlin. Erster Band: Mythologie der christlichen Kunst von der ältesten Zeit bis ins sechzehnte Jahrhundert. Erste Abtheilung. Weimar 1847. XLIII u. 510 S. Zweite Abtheilung. Weimar 1851. XXVIII und 732 S. Jetzt im Verlag von Günther in Leipzig.
2) Ueber den christlichen Bilderkreis. Ein Vortrag von F. Piper, D. u. Prof. der Theol. in Berlin. Mit einer Steindrucktafel. Berlin 1852.
3) Das christliche Museum der Universität zu Berlin und die Errichtung christlicher Volksmuseen. Von D. F. Piper. 1857.

Je reicher die Forschungen und Sammlungen in dem Gebiete der christlichen Kunstgeschichte geworden sind, welches, erst in neuerer Zeit angebaut, bereits fast unübersehbar geworden ist, desto wichtiger wurden ihre Ergebnisse für die Kirchengeschichte, ja selbst auch für die Dogmengeschichte. Die Werke der christlichen Kunst als Denkmäler des religiösen Lebens und des sittlichen Geistes lassen mannichfach sogar tiefere Einblicke in den Geist der Zeiten thun, als die schriftlichen Denkmale. Für Zeitabschnitte, wo letztere fehlen, sind sie vollends unschätzbar. Die Kirchengeschichtschreibung hat denn auch für das höhere christliche Alterthum namentlich die Durchforschung der Katakomben bereits dankbar benutzt und fruchtbar vor Allem sind Münter's sinnige Arbeiten geworden. Aber die Kunstdenkmäler der späteren Zeiten, der unendliche Reichthum des mittelalterlichen, so ganz von der Kirche ausgegangenen und ihr dienenden Kunstlebens ist noch

nicht in dem Grade kirchenhistorisch verwerthet worden, als durch die umfassenden kunsthistorischen Ernten unserer Tage nöthig und möglich geworden ist.

Eine vorzüglich verdienstliche Handreichung hierzu verdanken wir den Arbeiten des Herrn Professors D. Piper, den das evangelische Deutschland nicht bloß als den gelehrtesten und rastlosesten Arbeiter auf dem Felde der kirchlichen Archäologie seit dem verewigten Augusti, sondern auch als eifrigen Arbeiter an der kirchengeschichtlichen Belehrung und Erbauung der Gemeinde kennt. Ganz unzweifelhaft hat er in dem oben zuerst genannten Werke seinen Beruf beurkundet, durch Hineinleitung der kunstgeschichtlichen Quellen in das Gebiet kirchengeschichtlicher Erkenntniß ein wesentliches Interesse der theologischen Wissenschaft und damit der evangelischen Kirche zu fördern. Es soll der Dank hierfür auch in diesen Blättern und die Hinweisung der solchem Arbeitsfelde ferner stehenden Theologen auf die reiche Fülle anziehendster Belehrung im obigen umfassenden Werke nunmehr nicht länger verzögert seyn.

Nach Schleiermacher ist es die wichtigste Aufgabe der Kirchengeschichte, „das, was aus der eigenthümlichen Kraft des Christenthums hervorgegangen ist, von dem, was in der Einwirkung fremder Principien seinen Grund hat, zu unterscheiden und beides in seinem Hervortreten und Zurücktreten zu messen.“ Hiernach hat auch die kirchliche Kunstgeschichte eine Doppelaufgabe zum Besten der Kirchengeschichte erhalten. Einerseits hat sie darzustellen, wie der Glaube und die Wissenschaft sich mit der Kunst vereinigt haben, um die Schätze christlicher Erkenntniß von sich aus und ursprünglich, ohne Fremdes zu entlehnen, in Symbolen ausgeprägt, zur Anschauung zu bringen. Andererseits ist nachzuweisen, welche Ideen in der Kirche aus dem heidnischen Alterthum und seiner Mythologie herübergenommen oder demselben entsprechend erzeugt worden sind. Eben diese Nachweisung der heidnischen Ideen in der christlichen Kunst, der Fortwirkung des classischen Alterthums in der Kirche, der Umwandlung und Vermischung des Heidnischen ins Christliche und des endlichen Wiederdurchbruchs des Heidenthums durch die christliche Hülle um-

kirchliche Form — von wo an erst eine rein evangelische Kunst möglich wurde — das ist der anziehende Inhalt dieser beiden starken Abtheilungen des vorliegenden ersten Bandes der „Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst“. „Mythologie der christlichen Kunst“ — dieser allerdings neue und befremdliche Ausdruck kann nach dem Gesagten nicht mißverstanden werden. Er bedeutet etwas vom Christenthum und seiner Kunst nicht Geschaffenes, sondern nur aus der vorchristlichen Kunst Ueberkommenes, bewußt oder unbewußt Entlehntes, Nachgeahmtes und Weitergebildetes. Diese Verwendung des heidnisch Mythologischen zu christlichem Schmucke und kirchlicher Erbauung bezeugt einmal die Kunstgeschichte als eine wichtige historische Thatsache. Ihre Beurtheilung ist eine nicht immer leichte ethische Aufgabe. Wie in unserm Werke ein unermüdlicher Bienenfleiß im Bunde mit nüchterner Kritik und klarer Darstellungsgabe die erste möglichst vollständige und übersichtliche, überall documentirte Zusammenstellung des allerwärts zerstreuten Stoffes zu Stande gebracht hat, so hat ein sehr mildes und besonnenes Urtheil in der ethischen Würdigung des Thatsächlichen gewaltet. Neander's Schüler ist in beider Hinsicht nirgends verleugnet.

Der Unterzeichnete hat früher beim Erscheinen des ersten Theils sich anderwärts mit der Methode des Herrn Verfassers nicht ganz einverstanden erklärt. Daß nämlich die Eintheilung nach den Gegenständen die vorherrschende und die chronologische Ordnung untergeordnet ist, das erschwert immerhin den geschichtlichen Ueberblick. Allein nach Erscheinung des zweiten Theiles, welcher anstatt, wie verheißen, „kleiner“ vielmehr bedeutend umfangreicher geworden ist, denn der erste, ergab sich alsbald die Einsicht und das Zugeständniß, daß bei dieser Masse des erstmals in solcher Weise zu behandelnden Stoffes der gerathenste Weg war, die einzelnen Kunstideen in ihrer ganzen Breite und nach dem ganzen geschichtlichen Zusammenhang der Denkmäler ununterbrochen zu verfolgen, also die Sachordnung vorwalten zu lassen. Der Herr Verfasser erkannte die Nothwendigkeit, vor Allem eine monographische Bearbeitung der einzelnen Kunstideen zu geben. Es galt, Alles, was bis daher

aufgefunden und aufzufinden war, zusammenzusuchen und im Detail zu verarbeiten, unter stetem Bezug auf die Quellen und auf die freilich nur ganz wenigen Vorarbeiten auf diesem eigenthümlichen Gebiete menschlichen Denkens und Schaffens. Erst wenn also Bahn gebrochen, wenn durch die Nachholung des täglich neu sich herzufindenden Stoffes die erste Hauptarbeit vervollständigt ist, läßt sich eine bündige Geschichte der christlichen Kunstmythologie darstellen, welche, den entsprechenden Perioden der Kirchen-, Dogmen- und Sittengeschichte zur Seite gehend, die anziehendsten Beleuchtungen geben wird.

Verfolgt man die einzelnen mythologischen Vorstellungen, welche die christliche Kunst sich angeeignet hat, so stellen sich deutlich drei Perioden heraus. Die erste Periode erstreckt sich vom Anfang der christlichen Kunst bis auf Karl den Großen und umfaßt vom 3. bis 8. Jahrhundert die Einwirkungen des noch lebenden und die nächsten Nachwirkungen des gestorbenen Heidenthums. Da hat die junge christliche Kunst sich nach den Vorbildern der antiken Kunst nicht bloß formell gebildet, sondern auch materiell mythologische Motive theils unbefangen und arglos herübergenommen, theils, vom Weltgeiste gefangen genommen, arg mit Christlichem verwechselt und vermischt. In der zweiten Periode von Karl dem Großen bis zum Ende des 12. Jahrhunderts hat diese Einwirkung nachgelassen: es wird mit dem einmal in die christliche Kunst aus der Antike heimisch Gewordenen fortgehaust, doch so, daß die mythologischen Personen nicht als geschichtliche Wesen, sondern als Repräsentanten von Naturerscheinungen, als die Geister derselben, nach kunstgeschichtlichem Herkommen ohne Glauben an sie poetisch und malerisch benutzt sind. Das gut katholische Mittelalter, die ungeschwächte Kirche, konnte die mythologischen Figuren nur als poetische Anschauungen, als pure Phantasiegebilde ohne den ursprünglich zu Grunde liegenden, in jener ersten Periode sich auch mit einschleichenden heidnischen Gedanken und Glauben mit hingehen lassen. Anders wurde es, als die mittelalterliche Kirche ihren Höhepunct überschritt und in der gerade da neu erstehenden Kunst (parallel den Bettelorden) den Wurm im Apfel zeitigte. Es wurde mit de-

antiken Schönheit die antike Mythologie als solche wieder aufgenommen vom 13. Jahrhundert an bis zur Vollendung der christlichen, d. h. katholischen oder „romantischen", Kunst im 16. Jahrhundert. Im funfzehnten Jahrhundert erscheint vielfach das Heidenthum selbst wieder hergestellt. Die christlichen Ideen hatten in der ersten (und zweiten) Periode die Herrschaft in der Kunst, die mythologischen waren nur dazwischen eingekommen. Nun aber, am Ausgang des Mittelalters, emancipirte sich die Kunst von der Kirche, die Ideen des heidnischen Alterthums bekamen selbständige Geltung und die griechische Fabel wurde zu einem modernen Kunstelement umgeschaffen — mit dem sich die Kirche, die evangelische zumal, erst noch auseinanderzusetzen hat, wenn es ihr gelingen soll, eine reine, völlig schriftgemäße, evangelische Kunst auszugestalten.

Aus der ersten Periode liefert namentlich Italien ein immer anziehendes, oft bedenkliches Contingent von altmythologischen Kunstvorstellungen auf „christlichen" Münzen, Sarkophagreliefs und hin und wieder auch Mosaiken. In der zweiten Periode von Karl dem Großen an bietet die nordische Kunst (Deutschland, Frankreich und England) den reichen Schatz ihrer Miniaturen in Elfenbeinreliefs voll von zumeist unschuldigen mythologischen Traditionen unserer Betrachtung dar. Die dritte Periode füllt sich wieder in Italien zumeist mit verführerischen und ärgerlichen mythologischen Gebilden auf Mosaiken, Holz- und Steinarbeiten, Münzen und namentlich Frescogemälden.

Da der Herr Verf., wie gesagt, triftigen Grund hatte, sein Werk nicht nach diesen drei Perioden des christlichen Alterthums, des Mittelalters und des mit dem 13. Jahrhundert beginnenden modernen Zeitalters in drei Bücher zu theilen und rein chronologisch durchzuführen, so ergaben sich nach den Gegenständen zwei Abtheilungen. Der erste Theil hat von den historisch-mythologischen Vorstellungen der christlichen Kunst zu handeln, der zweite von den physisch-mythologischen, in denen Elemente der Natur als Personen zur Erscheinung kommen. Kirchen- und sittengeschichtlich ist nothwendig der erste Theil bedeutungsvoll. Sein Inhalt gehört zur Signatur der katholischen Kirche. Auf jeder Seite

lehrt die Verwunderung wieder über das gewaltige Hereinfluthen der heidnischen Welt in das christliche Heiligthum und damit die Frage, was da hätte werden können und müssen, wenn sich die Kirche und ihre Kunst rein entwickelt hätte, ohne den heidnischen Sauerteig. Daß das Reich Gottes als ein Sauerteig die Welt durchgähren müsse, das hat sein Stifter klar genug gesagt, aber daß die Kirche sich von dem Sauerteig der Welt nicht verderben lassen solle, hat er eben so ernst gemahnt. Sie ist aber durch die heidnische Sitte, Kunst und Wissenschaft doch allzu bald in faulichte Gährung gekommen.

Ja, gleich im ersten Zeitalter, da sie unter Einfluß der Antike entstand, hat die christliche, die kirchliche Kunst nach historisch-mythologischen Vorstellungen gegriffen in einer sehr bedenklichen, dem lautern Evangelium und dem heiligen Christusgeiste gewiß nicht entsprechenden Weise und Fülle. Dem Reinen ist zwar Alles rein und „Alles ist Euer", ruft der Apostel den Heiligen in Korinth zu. Aber es war doch schon mehr als ein kühner Griff, es war eine Versuchung, wenn antike Sessel als Bischofsstühle (der jetzige Papststuhl in der Peterskirche ist ein alter curulischer Stuhl mit den Thaten des Hercules), antike Sarkophage als Taufbrunnen und Bischofssärge verwendet wurden, ganz unangesehen die heidnischen Bildwerke, womit sie verziert waren. Die Satyrn, Mänaden, Bacchanten, Amoren, Centauren, Nymphen, Heroen, Götter und Göttinnen des Heidenthums konnten innerhalb der Kirche nicht erbauen, sondern den Sinn nur abstumpfen, verwirren und verführen. Und wie ist jedenfalls der Sinn für die Einfalt und Wahrheit, für die Armuth und Demuth Jesu und seiner Nachfolger verkommen und verletzt in der Kirche, welche antike Gemmen ohne Rücksicht auf die eingegrabene heidnische Darstellung bloß von Prunks wegen in ihre Heiligthümer setzte! S. 59 ꝛc. unseres Werks ist eine Anzahl solcher Beispiele zusammengestellt, wie der Amethyst des Lotharskreuzes zu Aachen, auf welchem die drei nackten Grazien vertieft geschnitten sind, wie die Gemmen am heiligen Dreikönigskasten in Köln und einst der Sarkophag der heiligen Elisabeth in ihrer Kirche zu Marburg, mit den Figuren des Jupiter.

der Juno, der Pallas, Diana, Venus, Fortuna, Leda u. s. w. Schwerlich war es auch nur Rohheit, Unwissenheit und Unbekümmertheit um das Sächliche, wenn (S. 63.) das Siegel eines Domherrn um 1170 die Leda mit dem Schwan enthält. Eben so gut konnte dann im Jahr Christi 1493 am ehernen Grabmal des Papstes Sixtus IV. in der Capelle des heiligen Sacraments der Peterskirche von Antonio Pollajuolo die „Theologie" selber in Gestalt der Diana als einer bis an die Schenkel entblößten Frau mit Bogen und Köcher gebildet werden! Unser mild urtheilender Herr Verfasser heißt uns in derartigen Nachahmungen heidnischer Gestalten nur formelle Typen — allerdings nicht ohne Unkenntniß und Geschmacklosigkeit herübergenommen — sehen und stellt sie auf eine Stufe mit der Gewohnheit eines Guido Reni, der für seine Köpfe, wie für den im Louvre befindlichen Johannes den Täufer in der Wüste, Christus am Oelberge und mit der Dornenkrone, eine Tochter der Niobe zum Vorbilde nahm. Allein hier trifft doch wenigstens Schmerz und Schmerz zusammen, aber was war doch das für eine „Theologie", die sich in der heiligen Peterskirche die nackten Schenkel, den Köcher und Bogen der Diana gefallen ließ?! So ein einziges Beispiel ist eine ausreichende Illustration für die betreffende Epoche der Kirchengeschichte. Der ähnlichen kunstgeschichtlichen Beiträge zur Kirchengeschichte gibt es aber Legion und für die pflichtgetreue Sammlung und sorgfältige Verarbeitung dieses schönen Materials sind wir eben unserem Herrn Verfasser so sehr verbunden, obgleich er selber weiß und sagt, daß er eine Vollständigkeit noch nicht erzielt habe.

Derselbe geht (S. 90.) von den bloß formellen Typen, da bloß eine äußere Kunstform aus dem Heidenthum für das Christliche und Kirchliche entlehnt wurde, zu den materiellen Typen über, zu dem Gebrauch mythologischer Vorstellungen nach ihrem Ideengehalt für Darstellung des christlich Heiligen und Heiligsten. Bei dem Kaiser Constantin ist es begreiflich, wenn er auf Münzen, deren Echtheit Herr Dr. Piper nachweist, den heidnischen Sonnengott und das Kreuz Christi daneben prägen ließ. Er war der Mann, der den Dienst des Apollo und Christi

in seiner unheiligen Seele zu vereinigen wußte. Im übrigen christlichen Alterthum ist es sehr zweifelhaft, ob Apollo für das jugendliche und ideale Christusbild einen Typus hergegeben, und nur als mißbilligte oder einzeln stehende Ausnahme erscheint der Typus Jupiter's, des Vaters der Götter, für Gott-Vater verwendet; unschuldig ist endlich die typische Beziehung des Orpheus, der über die Natur eine so große Herrschaft übte, auf Christus, den Wunderthäter. Aber seit Wiederherstellung der Kunst und seit dem Wiederaufleben der classischen Literatur copulirte man ungescheut die Mythologie mit dem Christenthum. Schon im 12. Jahrhundert nennt Alanus ab Insulis in seinem encyklopädischen Gedichte Anticlaudianus Gott ohne Weiteres den „Donnerer“, ja geradezu „Jupiter“, und den Himmel „Olymp“. Petrarca ruft Gott als vivo und eterno Giove an und Dante, der größte Dichter des Katholicismus, betet: „O höchster Zeus, der du für uns gekreuzigt wardst auf Erden.“ Gottvater geradezu mit Jupiterszügen zu malen, hat endlich der große Heide Michelangelo in dem jüngsten Gericht der Hofcapelle des Papstes (1541) sich erdreistet. Hundert Jahre später malte dann N. Poussin für die Jesuiten in Paris auf ein Altarblatt Christum mit den Zügen des antiken Jupiter. Und noch etwa zweihundert Jahre später (1841?) hat in dem allerchristlichsten Frankreich bei Restauration der Abteikirche von St. Denis die in der Revolution enthauptete Statue Christi des Weltrichters den Kopf eines olympischen Jupiter erhalten!

Nicht weniger unevangelisch ist es, wenn man vom 12. Jahrhundert ab Parallelen zur biblischen Geschichte nicht bloß in der heidnischen Profan-, sondern auch in der Mythengeschichte suchte. Dante preist neben der Keuschheit der Maria die Keuschheit der Diana. Eine Handschrift aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts zu Rouen hat die Fabeln des Ovid angewandt auf die Moral mit Rücksicht auf den Tod Christi, die Apostel und Märtyrer. Das defensorium inviolatae virginitatis beatae Mariae virginis vom Anfang des 15. Jahrhunderts vergleicht die Maria mit der Europa, mit der Danae und fragt: Si Danae auri pluvia praegnans a Iove claret, Cur spiritu sancto

gravida virgo non generaret? Das ist mehr als bloße Abgeschmacktheit. Mit offenbar heidnischer Frivolität aber ist zu St. Denis auf einem Marmorrelief des 16. Jahrhunderts die himmelfahrende Maria ganz nackt wie eine Venus und auf einer Holzsculptur im Musée Clugny aus derselben Zeit neben der Verkündigung Mariä das Liebesverhältniß von Venus und Mercur dargestellt. —

Die historisch-mythologischen Vorstellungen von eigentlicher Bedeutung bilden den zweiten und Hauptabschnitt der ersten Abtheilung ersten Bandes. Es konnte nicht fehlen, daß nach der Verfolgungszeit und seit Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion positiv heidnischer Inhalt in Kunst, Wissenschaft und Leben mit der Menge unwiedergeborner Scheinchristen in die Kirche hereinströmte. Das Heidnische wurde theils gesinnungslos mit dem Christlichen vermengt, theils gedankenlos von Christen verbraucht (wie Tertullian über den Schwur me Hercule, me dius Fidius, bei Christen klagt), theils allegorisch umgedeutet. Das Herkommen, die Lebensgewohnheit war hierbei eine Macht, welche vom christlichen Geiste nicht nach dem Vorgange und Worte des neuen Testaments überwunden wurde, zum unsäglichen Schaden für eine reine Entwickelung des Reiches Gottes. Ein gründlich erneuerter Sinn hätte nicht einmal zur Verzierung heidnische Satyrköpfe anbringen können neben den Darstellungen der Anbetung des Jesuskindes durch die Weisen und der Versammlung der Apostel um den thronenden Christus, wie es auf einer Vase des 4. bis 5. Jahrhunderts vorkommt. Unmöglich kann es dem Geiste Christi entsprechen, wenn die Victoria, die alte Siegesgöttin, in christlichen Kunstwerken und Münzen Aufnahme fand. Daß die Siegesgöttin in einer Münze das Monogramm Christi auf einen Schild schreibt, in andern Münzen seit Theodosius I. bis Heraclius I. und so auch auf Münzen der Vandalen, Franken, Gothen und Longobarden ein Kreuz oder eine Kugel mit dem Kreuze hält, ist entschieden nicht dem Schriftworte ähnlich: „Der Glaube ist der Sieg, welcher die Welt überwindet.“ Noch weniger zulässig und noch bezeichnender ist es freilich, wenn, wie auf einem Hochzeitsgeschenke des

4. oder 5. Jahrhunderts, einerseits die Inschrift: Vivatis in Christo, und andererseits Nereïden, Musen, Nymphen, Liebesgötter und die Toilette der Venus Marina, welcher ein Triton den Spiegel vorhält, vorkommen. Am wenigsten konnte der Geist Christi als ein Geist der Wahrheit und Klarheit heidnische Vorstellungen auf christliche Gräber setzen lassen. Es finden sich die Ausdrücke olympus und tartarus für Himmel und Hölle in altchristlichen Grabinschriften, sogar die Parze Lachesis kommt vor, namentlich aber die heidnische Formel Dis Manibus. Ferner finden sich bacchische Scenen, Amor und Psyche, Dämonen des Meers, die Schifffahrt (zu den Inseln der Seligen) nach dem Vorbild heidnischer Sarkophage auf christlichen. Die heilige Agnes selber wurde in einem Sarkophag bestattet, auf dem zweimal Amor und Psyche, Ocean und Tellus erscheinen. Das Brustbild der Heiligen wird von zwei Liebesgöttern gehalten. Das Brustbild ist neu, der Sarkophag antik. Die Benutzung eines solchen altheidnischen Sarkophags für eine christliche Heilige war eine unbegreifliche Gedankenlosigkeit. Aber es kommt auch vor, daß auf christlichen Sarkophagen Christus als der gute Hirte zugleich mit Amorinen oder Christus, die zwölf Apostel und das Lamm Gottes inmitten von Amor und Psyche ausgehauen sind. Daß die Delphine und blasenden Tritonen, welche auf christlichen Sarkophagen vorkommen, lediglich aus der heidnischen Vorstellungsweise herzuleiten sind, möchte gegen die Ausführung Herrn D. Piper's S. 226. festzuhalten seyn. Die Tradition, daß die Verstorbenen über dunkle Ströme, ja über den Ocean mußten, ist freilich eine allgemein menschliche Vorstellung, aber sie ist eben keine christliche Wahrheit und hat deßwegen nichts mit einem Christengrabe zu schaffen. Sie wird auch nicht christlich dadurch, daß in den Basreliefs am Portal von Notre-Dame zu Sémur aus dem 11. Jahrhundert Robert I., Herzog von Burgund, in einem Nachen zum Aufenthalt der Auserwählten hinübergesteuert wird, oder daß Dagobert I. in den Basreliefs von St. Denis in einem Nachen von Dämonen zur Pein fortgeführt, hernach aber durch den heiligen Dionysius und Martinus gerettet wird (S. 230.).

Wie diese Dämonen des Meeres, so wurden überhaupt die Dämonen der heidnischen Mythologie von der christlichen Kunst unevangelisch aufgenommen und verwendet. Schon das geht über das Bibelwort hinaus, wenn jedem Menschen ein Schutzengel zugedacht wird: es ist eine lediglich heidnische Vorstellung, die Jedem einen Genius zutheilt. Interessant ist es nun, daß in der ersten Zeit der christlichen Kunst noch gar keine Engel, nur Genien gebildet wurden, daß dann im 5. und 6. Jahrhundert beide Vorstellungen neben einander hergehen und später nur Engel vorkommen, bis im 13. Jahrhundert natürlich die heidnischen Genien wieder aufwachen und seit dem 16. Jahrhundert in der „christlichen“ Kunst ganz einheimisch werden (S. 343.). Die Apologeten erklärten die heidnischen Genien als wirkliche böse Geister, als abgefallene Engel. Auf christlichen Münzen und Grabmälern aber kommen ganz nach heidnischer Tradition Bilder von Genien vor, namentlich Kränze oder Medaillons mit Inschriften und Brustbildern haltend — meist nackt und geflügelt, oder mit der Weinernte oder mit Betreibung von Spielen und Künsten beschäftigt. Als nicht existente, also unwahre, nur eingebildete Wesen sollten diese, ob auch noch so unschuldigen, Phantasiegeschöpfe des Heidenthums doch innerhalb des Christenthums unbenutzt geblieben seyn. — Viel weniger als die guten Genien sind übrigens die feindlichen Dämonen des heidnischen Alterthums in die altchristliche Kunst herübergenommen. Nur in einem römisch-christlichen Grabgemälde erscheint das Medusenhaupt, das auf Heidengräbern gewöhnliche Bild des schreckenden und versteinernden Todes, neben dem guten Hirten — durch den doch dem Tode die Macht genommen und aus dem Tode ein Schlaf geworden ist! Die zur Sinnlichkeit verlockenden Sirenen, die „feurige Pfeile“ schießenden bösen Centauren, die Satyrn und die Löwen als Symbole des Teufels kommen erst im 10. Jahrhundert und später sehr reichlich in der christlichen Kunst vor.

Aus der heidnischen Thierfabel hat die Kirche sich direct den Mythus vom Phönix angeeignet. Er mußte die Auferstehung beweisen helfen, als Analogie der Lehre vom heiligen Geiste und von der Person Christi und später von der Erzeugung und Auf-

erstehung Christi dienen. Auf den Münzen christlicher Kaiser war er das Symbol des goldenen Zeitalters und der Ewigkeit; auf Sarkophagen bedeutete er mit dem Palmbaum das ewige Leben, in Mosaiken das neue christliche Weltalter. Noch mehr mußte er mit dem Pelikan in dem legendenseligen Mittelalter als Symbol Christi, der Kirche rc. dienen. Der ganze Abschnitt über den Phönix (S. 446—471.) ist höchst anziehend. —

Wenn nun so mancher Mißgriff und Mißbrauch mit heidnischen Vorstellungen schon in der alten Kirche geschah, wie sollte das dürr werdende Holz der mittelalterlichen Kirche eine bessere Frucht evangelischer Reinheit, Wahrheit und Kritik bringen! Der Herr Verfasser beantwortet (S. 230.) die Frage, warum seit dem 12. Jahrhundert mythologische Motive immer mehr bis zum 16. Jahrhundert in die Kirche und Kunst eindrangen. Die Erregung der Phantasie in den Kreuzzügen, das Studium der classischen Literatur, der Trieb nach encyklopädischem Wissen, die weltliche Poesie war es, wodurch eine weltliche Kunst an die Seite der christlichen kam, bis im 14. Jahrhundert durch Dante antike und christliche Anschauung vollends vermischt wurde und schließlich im 15. Jahrhundert im päpstlichen Italien die Richtung auf das Alterthum und Heidenthum herrschend wurde. Wie viel die Welt culturhistorisch hierdurch gewonnen hat, ist anerkannt. Kirchenhistorisch aber läßt es sich zunächst kaum anders ansehen, als daß der mittelalterliche Katholicismus, dahingegeben in seine Irrthümer und Lüste, so viel Heidenthum vollends in sich aufnehmen mußte, um zu zerplatzen und durch den unheilbaren Riß die verkannte und verfolgte schriftmäßige Wahrheit und Kirche frei aus sich zu entlassen. Es fehlt hier der Raum, diese Vermengung von Heidenthum und Christenthum im ausgehenden Mittelalter, welche bei all' ihrer Naivetät eben durch und durch widerevangelisch war, näher zu schildern. Nur einige Aehren will ich aus dem reichen, von Herrn D. Piper bestellten Felde hier ausraufen, um zum Studium des Werkes selber einzuladen. Im hortus deliciarum der Herrad von Landsperg (1175) sind Sol-Apollo, Neptun und Aeolus mitten in die Schöpfungsgeschichte hineingemalt. In ein Priesterkleid des

Klosters St. Gallen war die Hochzeit Mercur's mit der Philologie gestickt; ebendieselbe war zu sehen auf einem Teppich der Schloßkirche zu Quedlinburg (von 1200), mitsammt Hymenäus, Kypris, Najade und Jupiter. Ein heil. Meßbuch zu Rheims aus dem 13. Jahrhundert hatte den Luftgott und die neun Musen unter seinen Miniaturgemälden. — Der Dichter der Kirche κατ' ἐξοχήν, Dante, ruft Apollo an als den Gütigen, die Musen als Nährerinnen der Dichter, und während er zum heiligen Geist Gottes fleht, erhebt er seine Stimme zu dem Apollo und „dem Chor der Musen". Nach Dante führte Giotto, sein Freund, die Mythologie in die kirchliche Malerei ein. Orcagna (Mitte des 14. Jahrhunderts) malt nach Dante in die Hölle der heiligen Schrift den heidnischen Charon, Pluto, Cerberus, Styx, Minotaurus nebst Harpyien und Centauren. — Seit der Mitte des 15. Jahrhunderts ist die alte Mythologie ein Bestandtheil der modernen Zeitbildung. Sannazar de partu virginis (1525), dem Papst Clemens VIII. gewidmet, nennt Christus den Vater der Götter und Menschen, Maria die Göttermutter ꝛc. Der Cardinal Bembo hat natürlich nur mit den Diis zu thun und den heiligen Geist nennt er aura Zephyri coelestis.

In der bildenden Kunst galt das Heidnische zuerst nur als Einfassung des Christlichen, dann als gleichberechtigt, und endlich verdrängte es das Christliche. So entfaltete sich eine völlig weltliche Kunst gegenüber der kirchlichen. Mit welcher Macht das Heidenthum die Kirche seit dem 15. Jahrhundert überströmte, beweist die Thatsache, daß selbst die rein kirchlichen Aufgaben sich der heidnischen Motive nicht erwehren konnten. Bereits 1464 war die Vermengung des Heidnischen und Christlichen so groß, daß selbst rückwärts in Mythologisches christliche Motive aufgenommen wurden, wie in einer Geschichte Troja's für Herzog Philipp von Burgund u. A. die Vermählung und Einsegnung von Saturn und Cybele durch einen Bischof im Ornate und die Vermählung von Jupiter und Juno in einer christlichen Kirche mit einer Ansicht des Calvarienberges dargestellt ist. — Jacopo della Quercia meißelte einen Taufstein für den Dom zu Siena mit Amorinen, Tritonen, Delphinen, Greifen,

Bacchanten und Hercules im Kampf gegen einen Centauren. Im Auftrag des Papstes Eugen IV. wurden 1441 von Anton Filarete die ehernen Thürflügel für die Peterskirche gefertigt, auf denen Christus, Paulus, Maria und Petrus umrahmt sind mit heidnischen Gegenständen, worunter Leda mit dem Schwan, Ganymed mit dem Adler, ein Centaur mit einer Nymphe, Pluto und Proserpina, Gruppen von Silenen und Panen. Solche Umrahmungen wurden später arglos von Rafael, J. Vischer, Cranach, Holbein und Dürer nachgeahmt. An einer Menge von Altären des 15. und 16. Jahrhunderts klettern nackte Genien durch das Geranke. War das arglos, so war es doch auch tactlos und bezeichnend für die Emancipation der weltlich gewordenen Kunst von der verweltlichten Kirche, welche letztere es sich gefallen ließ, daß 1520 zu Rouen an einer Thür von St. Maclou vier Pansfiguren gerade unter der Figur Christi ithyphallisch dargestellt wurden. Hier hört sicher die Harmlosigkeit bloßer Verzierung auf und es ist nur ein kleiner Schritt mehr zur Gleichberechtigung von Bibel und Mythologie, ja zur Bevorrechtung der letztern. Am Hauptportal der Kirche St. Michael zu Dijon (um 1500) ist an einer Console rechts der auferstandene Christus mit Magdalena, Johannes, Salomo, Judith, links Meleager, Venus bei der Toilette mit Cupido, Apollo und die Friedensgöttin, im Fries Nessus und Deïanira, Leda, Ganymed und Jupiter. Für die Capelle Chigi hat Rafael 1516 zu einem Mosaik die Schöpfung entworfen und Sonne, Mond und Planeten in Gestalt der gleichnamigen olympischen Götter gebildet. Michelangelo hat in sein jüngstes Gericht den Acheron, den beflügelten Nachen, den Charon mit Thierohren und den Minos als Höllenrichter gemalt. Herr D. Piper entschuldigt und vertheidigt es damit, daß Dichter und Maler bei einem solchen Gegenstande, der nicht geschichtlich darstellbar, sondern nur mythisch zu erfassen ist, mythologische Motive zu Hülfe nahmen, zumal diese nichts Abgöttisches haben und zur Darstellung der göttlichen Strafgerechtigkeit dienen (S. 305.). Aber wozu die heilige Schrift keinen Grund gibt, das ist unevangelisch und widerbiblisch, also auch nicht christlich. An tausend Kirchenpor-

talen wußte die christliche Plastik das jüngste Gericht darzustellen ohne heidnische Beihülfe. Was eben dann nicht geschichtlich darstellbar ist, unterläßt eine keusche Kunst. Der gelehrte Dante dichtete wenigstens nicht für alles Volk, seine Leser mußten und müssen unterscheiden können. Aber ein Maler des jüngsten Gerichts in der päpstlichen, aller Christenheit zugänglichen Capelle ist mit seiner Einführung des Heidnischen in das Allerheiligste kaum entschuldbar. Genau so entschuldbar, als wenn Bernardo Luini in einem Kloster bei Mailand eine Satyrfamilie, welche dem Pan opfert, und die Verwandlung der Daphne in Gegenwart des Apollo und des Peneus malte, oder wenn Correggio (1518) im Auftrag der Aebtissin der Benedictinerinnen zu Parma in einem Saal ihres Klosters die von der Jagd heimkehrende Diana nebst den Liebesgöttern und Grazien, die Fortuna, einen Satyr, Jupiter, von Vesta gesäugt, u. s. w. al fresco dargestellt hat. Die „höchste Blüthe der Kunst“ war in einem Rafael, Tizian, Michelangelo, Correggio doch mit großen Opfern erkauft. Denn wenn auch von ihnen „die christlichen wie die heidnischen Ideen zu gleich vollendeter Darstellung gebracht und mit gleicher Naturwahrheit und Liebe behandelt wurden“, so läßt sich doch nicht verkennen, daß die evangelische Wahrheit und Einfalt nur in sehr wenigen Werken dieser Meister erzielt wurden. Auch der Genius eines Rafael ersetzt nicht die Wiedergeburt aus dem heiligen Geiste.

Doch genug hierüber, da hier nicht der Ort ist zu weiterem Eingehen auf eine so weitschichtige Frage. Es ist auch der zugemessene Raum für das Referat über die erste, mit einem anziehenden Abschnitt über die Sibyllen schließende Abtheilung verbraucht und die zweite Abtheilung des ersten Bandes mit ihrem noch größern Umfang bietet doch wieder eine ungeheuere Fülle des fleißigst gesammelten und gründlichst verarbeiteten Stoffes. Auf 700 Seiten werden die physisch-mythologischen Vorstellungen der christlichen Kunst monographisch abgehandelt. Die Untersuchung von der Auffassung der Naturerscheinungen in der christlichen Kunst führt den Herrn Verfasser auf die christliche Naturbetrachtung überhaupt gegenüber

der antiken zurück, und je weniger dieses Gebiet bisher angebaut war, desto dankbarer ist das Unternehmen, die christliche Naturkunde, wie sie von der heiligen Schrift und der Ueberlieferung des classischen Alterthums aus mit spärlicher Anwendung eigener Beobachtungen durch das Mittelalter hinschreitet, zu verfolgen. Es ist ein Beitrag auch zur Geschichte der Astronomie und Physik des Mittelalters, was der Herr Verfasser aus unzähligen Kunstwerken, Manuscripten und Schriftstücken des Mittelalters zusammengestellt hat. An und für sich ist ein bedeutungsvolles Stück Geschichte des menschlichen Geistes beschrieben, wenn uns daran klar wird, wie derselbe sich zu objectiver Natur- und Welterkenntniß durcharbeitet. Das theologische Interesse kann dem Gegenstande ohnehin nicht fehlen, da das christliche Alterthum und das Mittelalter ihre physisch-mythologischen Kunstvorstellungen überall an die heilige Schrift anknüpften. Wenn das classische Alterthum die Natur als lebendig und voll Götter darstellte, so war es mit seinem höchsten Propheten, Platon, im Ahnen und Suchen des hinter und über der Natur stehenden lebendigen persönlichen Gottes begriffen. Die christliche Kunst nahm solche Vorstellungen der heidnischen Mythologie unbefangen als einfache Personificationen der Naturwesen auf und hatte dazu Vollmacht von dem festeren und prophetischeren Worte der heiligen Schrift, zumal in den Psalmen, wo die Berge hüpfen, der Jordan erschrickt, die Tochter Zions sich freuen und alle Welt jauchzen muß. Auf der heiligen Schrift alten und neuen Testaments beruht das Naturgefühl, das nicht bloß ahnt, sondern weiß, daß der Geist des lebendigen Gottes auch die unvernünftige Creatur durchwaltet, und so ist es der christlichen Poesie und Kunst ganz anders erlaubt, die Naturwesen persönlich aufzufassen und handelnd und leidend, redend und fühlend Theil nehmen zu lassen an der Geschichte dessen, „dem auch Wind und Meer gehorsam ist“. Bei solchem guten theologischen Grunde für ihr Thun konnte auch die christliche Kunst auf diesem Gebiete selbständiger als im Gebiet der historisch-mythologischen Vorstellungen auf eigene Faust arbeiten, und so hat sie viel weniger physisch-mythologische Vorstellungen direct aus dem Alter-

thum herübergenommen und frischweg aus eigener Kraft und Neigung die Naturerscheinungen personificirt, um dadurch namentlich in Miniaturgemälden zu heiligen Schriften biblische Scenen zu beleben. Man könnte dann fragen, ob diese Personificationen, welche zu einer ganz andern Zeit auftreten, als die historisch-mythologischen Bilder, und in gewissem Grade den Zusammenhang mit dem heidnischen Alterthum verleugnen, noch überhaupt zur „Mythologie“ gerechnet werden können. In der ersten historisch-mythologischen Kunstperiode der alten Kirche bis zu Karl dem Großen kommen die physischen Personificationen nur vereinzelt vor, und in der zweiten historisch-mythologischen Blüthezeit vom 13. bis zum 16. Jahrhundert nehmen die physischen Personificationen wieder ab, um der realistischen Landschafts- und Naturmalerei für immer Platz zu machen. So war die Personification, die Repräsentation der Naturerscheinungen und der wirkenden Naturkräfte durch Personen besonders vom 8. bis 13. Jahrhundert im Schwange und irgend eine unmittelbare Nachwirkung oder Nachbildung der Antike fand in dieser Zeit überhaupt nicht statt. Aber allerdings hat die antike Religion, Poesie und Kunst in ihrer zwar schönen, aber falschen Vergötterung und Verpersönlichung der Naturwesen den Anstoß und die Grundformen gegeben, welche die christliche Kunst für ihr Bedürfniß der Naturbeseelung benutzt und weiter gebildet hat. Also kann einmal die Liebe zur Personification der Natur ihre Abstammung aus der heidnischen Mythologie nicht verleugnen und dann treibt diese selbständig dichtende Kunst in diesem Gebiete noch ganz anders Mythologie als in der Aneignung der antiken historisch-mythologischen Vorstellungen. In letzterem Falle kann man eher von heidnischer Mythologie in der christlichen Kunst sprechen, und dieß wäre der adäquate Titel des ersten Theiles unseres Bandes. Der zweite Theil enthält dann mehr die eigene Mythologie der christlichen Kunst, und zwar als Vorstufe für die kirchliche Mythologie, welche ihre Wasserzweige am üppigsten in der Legendendichtung trieb zu derselben Periode, wo die kirchliche Kunst personificirend dichtete ohne und wider die natürliche Wahrheit. Ganz natürlich, wenn der heilige Antonius den

Fischen predigen muß, so darf der Jordan auch bei der Taufe Jesu dem Herrn das Handtuch halten. Während nun aber die Benutzung der historisch-mythologischen Vorstellungen in der christlichen Kunst so viel Aergerniß und endlich die Ausgestaltung eines modernen Heidenthums mit sich brachte, blieb die vom Heidenthum überkommene und der Antike nachgeahmte Personification der Naturerscheinungen als Parallele zu der kirchlichen „Mythologie“ in der Legendendichtung fast durchaus harmlos und endete in einem völlig erfreulichen und gesunden Ziele: in der lebensvollen Darstellung der wahren und wirklichen Natur, wie sie landschaftlich und heimathlich den Menschen umgibt. So ist der Inhalt dieser zweiten Abtheilung zwar nicht so ergiebig für die Nachtseite der Kirchen- und Sittengeschichte, als die erste, dafür aber bei nicht minderem culturgeschichtlichen und theologischen Interesse gemüthlich ansprechender, erfreulicher, als die erste Abtheilung.

Die Eintheilung nach den Gegenständen ergibt astronomische, chronologische, meteorologische und geologische Personificationen. Jede ist nach den genannten drei Perioden verfolgt. Um nur von Weitem einen Begriff von diesem Inhalte zu geben, seyen nur etliche Einzelnheiten hier angeführt. Der Himmel (Coelus) wird in christlichen Kunstwerken dargestellt als ein Mann mit Schleier, über dem Christus thront. Die Erde (Tellus) erscheint als ein Weib, welches das Christkind in Empfang nimmt, in einer Darstellung der Geburt Christi. Bei der Taufe Christi zischen Schlangen, die Dämonen der Erde, gegen ihn, das Meer als ein altes Weib und der Jordan als bärtiger Greis fliehen vor ihm und die ganze Natur geräth in Aufruhr vor dem Offenbarwerden des Geistes Christi bei dessen Taufe. Himmel, Erde und Meer, als Oceanus, Tellus und Coelus charakterisirt, sind Zeugen der Kreuzigung und Auferstehung Jesu. Bei der Schöpfung erscheinen die vier Elemente, das Feuer als halbnackte weibliche, die Luft als geflügelte männliche Figur, das Wasser als ein Mann mit einem Fisch, die Erde als Weib mit einem nackten Menschen in der Hand.— Der leibhaftige Abgrund (Abyssus) zieht den Pharao mit den

Händen hinab. — Der Thanatos wendet sich von Henoch ab. Sonne und Mond, zwei Halbfiguren, verhüllen das Haupt bei der Kreuzigung Christi. (Die Beifügung des Mondes, der damals an Ostern nicht bei Tag am Himmel stand, also sich nicht verfinstern konnte, wird schon von dem wichtigen Buche Alcuin's über die Bilder als unevangelisch verworfen.) — Ein Evangelienbuch aus der Zeit Heinrich's II. stellt sogar den Sol mit der Peitsche in der Rechten und der Strahlenkrone auf dem Haupt, von vier Pferden gezogen, und die Luna mit der Sichel auf dem Haupte, von vier Kühen gezogen, zur Seite des Gekreuzigten dar! — Vom 13. Jahrhundert an, diesem „Wendepunct der Zeiten", werden Sonne und Mond in der Hand von Engeln getragen (wie zu Chartres, s. evang. Kalender auf 1854) und die Planeten von Engeln gelenkt dargestellt, nicht als menschliche, sondern als mathematische Figuren. — Auch Nacht und Morgen wurden in der christlichen Kunst personificirt, z. B. beim Durchzug durch das rothe Meer ist die Figur der Nacht blau mit Sternengewand. Zu Chartres befinden sich selbst Statuen des Tages und der Nacht. Auch das Jahr, Annus, wurde im spätern Mittelalter personificirt. Ebenso erscheinen in späteren Miniaturen die Berge als nackte, nur mit einem Schurz bekleidete Männer, z. B. „der Hügel der Beschneidung" (Jos. 5, 3.), der Berg Ebal (Jos. 8, 30.), auf den linken Arm sich stützend und die Rechte an den Kopf legend, zum Zeichen der Trauer über die Verbrennung von Ai. Am häufigsten sind die Flüsse personificirt. Eine Quellnymphe erscheint dem Jakob vor der Stadt Nahor. Der Jordan, ein bärtiger Mann, hält bei der Taufe Christi das Handtuch, oder es stützt sich Christus auf die Schultern des Flußgottes, oder letzterer gießt auch Wasser über Christus aus, oder er erschrickt vor Christus und staunt den offenen Himmel an. Gleichermaßen erscheint der Gott des rothen Meeres beim Durchzug der Israeliten. Nicht minder sind Länder und Städte personificirt. Da sieht man die Stadtgötter von Jericho, Gilgal, Ai, Gibeon in verzweifelter oder ängstlicher Geberde. Ja selbst die arabische Wüste, Ἔρημος, und „die Nacht", von der Feuersäule beleuchtet, treten in Person auf. — Das sey genug

zur Andeutung dessen, was in diesem Bande aus den Hauptperioden der kirchlichen und christlichen Kunstgeschichte bis auf die neue Zeit gesammelt und erörtert ist. Auf die besonders anziehenden Abschnitte über die Sternbilder, die Planeten, die Windrose, das St. Elmsfeuer und die Harmonie der Sphären sey einfach hingewiesen. Letztere Abhandlung erschien überarbeitet auch in dem evangelischen Kalender, in welchem Herr D. Piper auf so dankenswerthe Weise die Ergebnisse gelehrter Forschung auf dem Gebiete christlicher Archäologie dem Gemeindebewußtseyn und Gemeindeleben zurückzugeben sucht. Ein Anhang unseres Bandes handelt von den ethisch-mythologischen Vorstellungen, welche die christliche Kunst alter Zeit nur in vereinzelter Weise, seit dem 15. Jahrhundert aber reichlicher sich angeeignet hat: die Figuren der Μετάνοια dort, die Hilaritas, Constantia, Iustitia, Pax, Liberalitas, Spes u. s. w. hier, als Nachahmungen der Antike. Uebrigens hat die christliche Kunst vom 9. Jahrhundert an eine Fülle ethischer Personificationen selbständig erfunden und ausgestaltet zu eigenthümlicher Symbolik. Eben die Symbolik aber der christlichen Kunst soll der Inhalt des zweiten Bandes werden, womit Herr D. Piper uns aus „dem Vorhof der Heiden", den wir in den beiden Theilen des ersten Bandes durchmessen, in „das Heiligthum des christlichen Glaubens" selbst einführen will. Es ist ein schönes Bild, das hier der Herr Verfasser braucht. Doch möchte ich nur den ersten Theil als Vorhof der Heiden gelten lassen; der zweite Theil gehört dem Vorhofe der Israeliten an, um so mehr, als die Auffassung der Naturwesen als beseelter und ihre Personificirung entschieden alttestamentlichen Vorgang hat (in den Psalmen und Propheten). Wie aber der Vorhof der Israeliten die Doppelabtheilung für das Volk und für die Priester hatte, so möchte ich in die erstere eben die Naturmythologie und in die zweite die Heiligen- oder Legendenmythologie der christlichen Kunst stellen. Dann mag die „Symbolik der christlichen Kunst" das Heiligthum des christlichen Glaubens ausschmücken, doch so, daß die ganze mittelalterliche, katholische oder romantische Kunst kaum einmal das Allerheiligste betreten zu haben, sich rühmen

darf; denn dahinein darf nur die lautere evangelische Kunst mit der Bibel in der Hand.

An der „Symbolik der christlichen Kunst“ wissen wir den Herrn Verfasser, nachdem er halb Europa dazu durchreist und durchsucht hat, in eifriger Arbeit und wir rufen ein fröhliches „Glückauf“ zu guter Förderung seiner Schätze ihm zu. Als einen kleinen Vorläufer haben wir begrüßt den Vortrag des Herrn D. Piper

„über den christlichen Bilderkreis.“

In dieser Schrift ist auf Grund reicher und reifer Studien in trefflicher Kürze ein Ueberblick gegeben über: 1) das Erzeugniß der ältesten christlichen Kunst: der Bilderkreis der Gräber bis zum 4. Jahrhundert; 2) die Bewegung und die Hervorbringungen der streng kirchlichen Kunst: der Bilderkreis der Kirchen vom 5. bis 13. Jahrhundert, und 3) den nur um Weniges materiell erweiterten, desto mehr formell vollendeten Bilderkreis der großen, nicht nach der Vorschrift der Kirche, sondern frei nach ihrem Genius schaffenden und selbst mit heidnischen Kräften der weltherrlichen Kirche dienenden katholischen Künstler vom 13. bis 16. Jahrhundert. Für eine vorläufige Uebersicht oder eine bündige Recapitulation der eigenthümlichen Entwickelung des christlichen Bilderkreises ist auf 64 Seiten alles Nöthige reinlich und durchsichtig verarbeitet. Und wen sollte es nicht anziehen, zu sehen, wie die christliche Bilderwelt senfkornartig vom ersten Monogramm Christi auf einem Grabsteine bis zur Darstellung der ganzen Geschichte des Reiches Gottes sich entfaltete, wie die Gedankenentwickelung in diesen Bildern mit innerer Gesetzmäßigkeit vor sich ging, wie die christlichen Kunstideen sich in Gruppen ordneten, in einzelne Bilderkreise ausprägten, so daß ein Kreis im andern sich gestaltete, bis die ganze Sphäre erfüllt war! Auf den Särgen gewinnen die Gedanken von Sünde, Gesetz und Erlösung zuerst Gestalt in der Darstellung des Sündenfalls, der Gesetzgebung auf Sinai und Jesu als des Lehrers, Wunderthäters, der endlich als königlicher Wahrheitszeuge vor Pilatus geführt wird. Geburt und Anbetung der Weisen kommen nur selten, Tod und Auferstehung Jesu noch gar nicht auf den

altchristlichen Gräbern vor — diese Glaubensgeheimnisse wurden den Eingeweihten durch alttestamentliche Vorbilder vergegenwärtigt, den Profanen entzogen. Die Erweckung des Lazarus ist sammt Jonä Errettung das beliebteste Bild von der christlichen Hoffnung. (Die Garbe und das Lamm neben den ersten Sündern Adam und Eva auf dem Sarkophag des Bassus dürften wohl eher auf Kain's und Abel's Opfer sich beziehen, als auf den Ackerbau und das Wollspinnen der aus dem Paradiese Vertriebenen, wie Herr D. Piper S. 9. vermuthet.) Merkwürdig bleibt es stets, wie die nach besiegtem Heidenthum ihren innern Schatz immer mehr in äußerem Bilde verherrlichende Kirche so langsam in Darstellung des Gekreuzigten vorschritt, daß das erste noch ganz vereinzelte Bild desselben das zu Narbonne um 590 genannte und das älteste, von welchem sich Kunde erhalten hat, ein Gemälde ist, welches 686 von Rom nach Britannien kam. Das älteste erhaltene Crucifix des Abendlandes ist aus der Zeit Willibrod's (um 700) zu Emmerich. Bis um 1200 wurde Christus am Kreuze lebend vorgestellt, von da an mit geschlossenen Augen als verschieden. Vom Ende des 6. Jahrhunderts an entwickelte sich unter Billigung Gregor's d. Gr. das Bild in der Kirche rasch in seinem ganzen Umfang zu einer Bibel der Laien. Zuerst das Mosaik, dann das Fresco, dann die Glasmalerei und die Sculptur halfen die ganze heilige Geschichte, das alte Testament als Parallele des neuen Testaments, dem christlichen Volke vorführen, während die Miniaturen heiliger Schrift die Höfe, Klöster und Priester schon im 4. Jahrhundert, wie der von Herrn D. Piper im Vatican glücklichst aufgefundene Oktateuch (deutsche Zeitschrift 1856: „der älteste christliche Bilderkreis") beweist, mit Illustrationen von der Schöpfung und so bis zum Gerichte bedachten. Endlich wurde selbst das weltliche Wissen, das natürliche und sittliche Leben mit in die Darstellung des Heiligen gezogen und so schließlich die Pforten der Kirche weit und frei der Welt und ihrer gefährlichen Herrlichkeit geöffnet. Das Glücksrad, das man vom 13. Jahrhundert ab gern an runden Kirchenfenstern anbrachte, ist selbst ein Symbol der gerade durch ihre Macht und Pracht von der

Höhe des Glückes und Glanzes unaufhaltsam von jener Zeit an abwärts stürzenden mittelalterlichen Kirche. Auf interessante Weise schließt auch die sehr lehrreiche Steindrucktafel, welche dem Vortrag über den christlichen Bilderkreis die nothwendige Veranschaulichung leiht, nachdem sie oben mit der Palme, dem Siegeszeichen, und dem Monogramm Christi von einem christlichen Grabsteine zu Rom vom Jahre 331 den Entwickelungsgang des christlichen Bildes begonnen, den End- und Wendepunct der kirchlichen Bildnerei im 13. Jahrhundert mit dem Glücksrade am Münster zu Basel. —

Nur mit einem Worte sey hier noch des Verdienstes erwähnt, das sich Herr D. Piper erworben hat durch Gründung des christlichen Museums für die Universität Berlin. Nachdem 1756 das christliche Museum im Vatican, 1844 das Musée Cluny zu Paris, 1845 ein christliches Museum zu Kopenhagen, auch zu Berlin ein Saal für mittelalterliche Bildwerke eröffnet war, ist auf Antrag und durch den energischen Sammlerfleiß des Herrn D. Piper seit Mai 1849 eine Sammlung von Kupferwerken, Abgüssen, Modellen, Zeichnungen, Abdrücken und Abbildungen bedeutungsvollster christlicher Kunstdenkmäler vom Anfang bis ins 16. Jahrhundert zu Stande gekommen, welche, fortwährend erweitert, dem Studium der historischen Theologie, insbesondere der kirchlichen Alterthümer, ein unschätzbares Hülfsmittel darbietet. Berlin ist dadurch den anderen Universitäten musterhaft vorangegangen. Wie viele nachgefolgt sind, ist nicht bekannt. Es ist aber unmöglich, daß die Theologen eine gründliche Anschauung vom christlichen Alterthum bekommen ohne solche heutzutage verhältnißmäßig leicht zu beschaffende Sammlungen. Einen dankenswerthen Fingerzeig dazu hat Herr D. Piper in der besonders abgedruckten Abhandlung über das christliche Museum der Universität zu Berlin und die Errichtung christlicher Volksmuseen gegeben, womit er im evangelischen Kalender auf 1857 der Schule und der Gemeinde ihr Recht auf christliche Kunstanschauung zu gewähren, aufforderte und anleitete. Darüber an einem anderen Ort!

H. Merz.

5.

Des Propheten Ezechiel Gesicht vom Tempel. Für Verehrer und Forscher des Wortes Gottes und für Freunde religiöser Kunst übersichtlich dargestellt und architektonisch erläutert von D. J. J. Balmer-Rinck in Basel. Mit 5 Tafeln und 1 Karte. Ludwigsburg, Ferd. Riehm, 1858.

Ein schönes Werk, für welches dem Verfasser, wie der Verlagshandlung von Seiten der Theologie Anerkennung und Dank gebührt. Es stellt sich die Aufgabe, das in vieler Hinsicht räthselhafte Bild des ezechielischen Tempels uns vor Allem einmal zu möglichst klarer, architektonischer Anschauung zu bringen. Nicht Theolog, aber ernster, schriftgläubiger Christ, dabei tüchtiger Mathematiker und mit der Gabe künstlerischer Anschauung und Darstellung ausgerüstet, besitzt der Verfasser die für die Lösung dieser Seite der Aufgabe erforderlichen Eigenschaften. Dabei sieht man, daß er auch die Hülfsstudien nicht versäumt hat, Vergleichung der Stiftshütte und des salomonischen Tempels in erster, anderer altorientalischer Bauwerke, namentlich der neu entdeckten assyrischen, in zweiter Linie. Insbesondere aber zeigt das Werk, eine Frucht jahrelangen Studiums und Nachdenkens, überall eine liebevolle Versenkung in das Detail des Textes, eine sorgfältige Berechnung und scharfsinnige Vergleichung und Combination der verschiedenen, oft so kurzen und dunkeln Andeutungen über die Bestandtheile und Verhältnisse des wunderbaren Baues.

„Unbestreitbar", sagt in dieser Beziehung der Verfasser, „ist bei der Beschreibung der einzelnen Theile des Baues die Angabe der Maße nach Grundrissen, Aufrissen und Durchschnitten geordnet, so daß wir hier einen unerwarteten Beweis besitzen, wie die Baukünstler des — orientalischen — Alterthums ganz in derselben Weise die Grundsätze der darstellenden Geometrie auf

ihre Kunst anwandten, wie dieß auch heutzutage geschieht. Vermuthen mußte man so etwas mit Bestimmtheit; aber daß gerade die Schrift eines israelitischen Propheten gleichsam eine solche Zeichnung hinterlassen mußte, ist gewiß Vielen eben so überraschend, als es für die Geschichte der Technik und Kunst des Alterthums wichtig ist, das Daseyn eines solchen Documentes bestätigt zu finden. Immer wurde die Beschreibung des Propheten nicht deutlich genug gefunden, um sich ein klares Bild der Tempelanlage darnach zu entwerfen. Sie läßt den Eindruck zurück, als ob der Erzähler durchaus keine Befähigung besessen habe, einen architektonischen Gegenstand zu schildern. Und doch zeigt eine sorgfältige Prüfung, daß Ezechiel gerade denjenigen Weg eingeschlagen habe, durch den allein es möglich war, ohne die Hülfe einer Zeichnung ein scharfes, bestimmtes Bild des Ganzen zu geben. Die Beschreibung ist durch und durch streng architektonisch geordnet, sie entwickelt in klarster Ordnung Grundrisse und Durchschnitte und Ansichten, und ohne in monotone Wiederholungen zu verfallen, fügt sie ergänzende Züge bei jeder neuen Beschreibung gleichartiger Gebäude hinzu. Das Gesetz der Reihenfolge für die einzelnen Risse ist bei ähnlichen Gegenständen stets dasselbe, so daß es dadurch möglich wird, manchen fast sorglos gebrauchten Ausdruck in seiner Bedeutung festzustellen und gewisse technische Gebräuche und Bezeichnungsweisen aufzufinden, von denen wir sonst nirgends eine Andeutung besitzen. Ja, manche als fehlerhafte oder widersprechende Angaben der Bücher der Chronika angeführte Zahlen erhalten auf diesem Wege wieder ihre Berechtigung und Bestätigung. Die Beschreibung ist einfach und beschränkt sich überall auf die nothwendigsten Angaben, so daß man zuversichtlich den architektonischen Schmuck und den Reichthum des Bildes weit über die Angaben der Beschreibung hinaus wird steigern müssen, will man sich ein Bild dessen entwerfen, was der Prophet wirklich sah. Außerdem wird das ganze Bild dramatisch belebt durch die Erscheinung und die Reden des Herrn, so daß hierdurch dem Ganzen Leben und Seele verliehen wird, ja daß das herrliche Architekturbild nur als die nothwendige Grundlage für den eigentlichen Inhalt

der Weissagung dazustehen scheint. Und doch ist auch dieser Bau an sich schon eine lebensvolle Weissagung. So müssen wir nicht nur den geschilderten Tempel selbst als ein vor uns entfaltetes Kunstwerk von hoher Vollendung erkennen, sondern wir werden inne, daß die Beschreibung an und für sich als ein Kunstwerk von eigenthümlicher, einzig in ihrer Art vorhandener Form dasteht. „Wie eine süße Frucht", heißt es daher am Ende des Vorworts, „ging der Eindruck eines Ganzen voll unerreichter Schönheit, voll überwältigend herrlicher Majestät aus dieser Arbeit hervor."

Das Werk besteht aus einer verbesserten Uebersetzung von Ezechiel 40—48. mit erläuternden Anmerkungen, einem „Rückblick" auf das Ganze und beigegebenen Karten und Plänen. Schon die übersichtliche Disposition des Textes, welche auch in der typographischen Darstellung zweckmäßig hervortritt, trägt zum Verständniß des Ganzen, zur leichten und lichten Orientirung wesentlich bei. Die überaus klaren und schönen Zeichnungen helfen noch mehr dazu. Sie veranschaulichen uns das Land nach der ezechielischen Vertheilung, das „Tempelgebiet" mit dem Garten umher, die „Tempelstadt", d. h. den Tempel mit seinen Vorhöfen, Kammern, Thoren rc., sodann das „Tempelhaus" in seinem Grundriß, seinem Längenschnitt und seinem Innern, die Thorgebäude, die Kammern, den Brandopferaltar rc. Der Verfasser gewinnt wirklich ein überraschend schönes und harmonisches Bild des Ganzen und des Einzelnen. Seine mathematischen Combinationen werfen auf manchen dunkeln Punct ein neues Licht. Die Arbeit wird in mehr als einer Hinsicht als ein Fortschritt im architektonischen Verständniß der schwierigen Capitel betrachtet werden dürfen. Wer die letzte Bearbeitung dieses Gegenstandes, die von Schmieder im gerlach'schen Bibelwerke, vergleicht, wird dieß unschwer erkennen, und wir zweifeln nicht, daß der treffliche Schmieder manche ihm selbst erfreuliche Anregungen und Winke aus dem balmer'schen Werke schöpfen wird.

Auf der andern Seite ist freilich nicht zu verkennen, daß bei dem Verfasser doch auch Vieles und nicht Unwesentliches auf bloßer Vermuthung beruht, und daß er sich oft durch Rücksichten

der Symmetrie, durch mathematisch-architektonische Divination zu Annahmen bestimmen läßt, die aus dem Texte wenigstens nicht sicher begründet werden können, in einigen Fällen denselben auch ausdrücklich gegen sich haben. Schon in Bezug auf die Uebersetzung und Erklärung der Worte wäre zu wünschen gewesen, daß D. Balmer von seinem Verfahren und seiner Auffassung genauere Rechenschaft gegeben hätte; noch mehr aber ist hinsichtlich der Gesammtausführung der Wunsch gerechtfertigt, daß es ihm gefallen haben möchte, in den Anmerkungen und vielleicht auch in den Zeichnungen die Grenze zwischen dem textgemäß Feststehenden und dem bloß Vermutheten bestimmter zu bezeichnen. Freilich ist diese Grenze zum Theil eine fließende, die Divination muß bei einer Beschreibung, wie die ezechielische ist, ihre Stelle haben, und des Verfassers Vermuthungen sind immer sinn- und lehrreich. Aber größere Strenge der Darstellung in dieser Beziehung, eingehendere Begründung der Annahmen hätte doch den Werth der Arbeit erhöht.

Wir führen einige Beispiele an. Cap. 41, 1. 2. handelt vom Heiligen, V. 3. 4. vom Allerheiligsten; V. 2a. wird die Thüre des Heiligen, V. 3b. die des Allerheiligsten beschrieben. Dabei ist es nun willkürlich, wenn der Verfasser „die Breite der Thüre“ hier anders versteht als dort und sie V. 3b. mit den „Seitenwänden der Thüre“ V. 2a. identificirt. Er verkennt dabei zugleich, wie bedeutsam es nach der von ihm sonst doch wohlbeachteten Zahlensymbolik erscheint, daß die Thüre des Heiligen zehn, die des Allerheiligsten sieben (und nicht, wie er annimmt, sechs) Ellen breit ist.

Wenn es 42, 4. von den dort beschriebenen heiligen Kammern heißt: „und ihre Thüren standen gegen Mitternacht“, so ist der Verfasser nicht berechtigt, dieß nur von der Mehrzahl zu verstehen, welche der Kürze des Ausdrucks wegen die Gesammtheit vertrete, um so für seine Ansicht von diesem Gebäude Raum zu gewinnen, wornach ein Drittheil der Thüren die entgegengesetzte Lage hatte, also gegen Mittag stand. Damit wird aber seine ganze Anschauung von diesem Gebäude in Frage gestellt, die auch sonst noch Problematisches enthält.

In der Stelle 42, 10. kann „Hofraum und Gebäu“ nicht anders gemeint seyn, als V. 1. Der Unterschied liegt nicht, wie der Verfasser meint, in einer verschiedenen Beziehung des Ausdrucks „Gebäu“, sondern in der von ihm — er übersetzt beide Male „vor“ — übersehenen Verschiedenheit der Präpositionen כְּנֶגֶד und אֶל־פְּנֵי. Ist dem aber so, so wird er mit den hier beschriebenen Gebäuden aus den Ecken mehr gegen das Ostthor vorrücken müssen.

Schon durch diese wenigen Puncte, wo der Text gegen die Auffassung des Verfassers ist, ergeben sich nicht unbedeutende Modificationen seiner Anschauung. Anderes ist wenigstens zweifelhaft und wäre mit mehr Behutsamkeit hinzustellen. So die Erklärung des schwierigen „Und er machte Erker sechzig Ellen“, 40, 14., was der Verfasser von einer Ausdehnung von 30 Ellen auf der einen und 30 auf der andern Seite des Thorwegs versteht. Die von ihm angeführte Stelle 2 Chronik 3, 11. vermag diese Auffassung wenigstens nicht zu begründen. — Gleich darauf ist V. 16. nicht gehörig erklärt. Man sieht nicht, wie auf dem erläuternden Bilde die Erker zu einer so großen Ausdehnung kommen. — Die Zahl der Priesterkammern, deren der Verfasser im äußern und im innern Vorhof je 240 annimmt, scheint willkürlich vermehrt, so schön und harmonisch bei dieser Annahme der Anblick des Ganzen wird. — Auch der „Eingang von Morgen her“, 42, 9., kann doch wohl nur künstlich so gefaßt werden, wie der Verfasser thut.

Unter dem bescheidenen Titel eines Rückblicks versucht er dann, eine theologische Deutung des ganzen Gesichts wenigstens andeutungsweise zu geben. Es geschieht dieß im Stile der sogenannten geistlichen Auslegung der älteren Orthodoxie, zum Theil auch einer allegorisirenden Mystik. Das äußere Thor bedeutet das Gesetz, das innere das Gericht 2c. Diese Partie ist die am wenigsten befriedigende. Auch in der Zahlensymbolik ist der Verfasser zum Theil willkürlich, z. B. wenn er Elf als die Zahl der Gnade bezeichnet. Indessen fehlt es auch hier keineswegs an mancherlei sinnigen Bemerkungen. Anerkennung verdient, daß er trotz jener Deutung zu 43, 7. bemerkt: „Nicht nur dem

geistlichen Volke Gottes, der Gemeine der Gläubigen, sondern dem leiblichen Israel ist diese Verheißung zur endlichen völligen Erfüllung aufbewahrt; denn so hat sie der Prophet gewiß aufgefaßt und geglaubt.“ Und auch der andern Bemerkung (S. 34.) wird man die Zustimmung nicht versagen dürfen: „Die Verheißungen gehen gewiß und wahrhaftig in Erfüllung, ganz und vollständig, ja so vollständig, daß eine bloß materielle Erfüllung keine Erfüllung, keine volle Erwahrung bliebe.“

Was das Aeußere betrifft, so sind einige wenige unangezeigte Druckfehler zu bedauern. Auch wäre die Bezeichnung der einzelnen Verse am Rande oder im Texte zu wünschen; sie sind nur summarisch oben auf jeder Seite angegeben. Im Ganzen aber ist die Ausstattung so reich und würdig, daß, wie gesagt, auch der Verlagshandlung lebhafter Dank für das schöne Werk gebührt.

Auberlen in Basel.

6.

Schleiermacher. Ein Charakterbild von D. C. A. Auberlen. Basel, Bahnmaier's Buchhandlung (C. Dettloff) 1859. — 102 S.

Ein Büchlein, das auf wenigen Bogen Vieles und Werthvolles gibt und als Einleitung dienen kann zum Genuß des einem schon lange gehegten Bedürfniß entgegenkommenden Buchs: „Aus Schleiermacher's Leben, zweiter Band“, welches, wie der Verfasser S. 1. bemerkt, eine wesentliche Lücke in unserer Literatur, wenn auch noch nicht völlig, doch zum Theil ausfüllt. — Der Verfasser, der übrigens nicht ausschließlich an jene Quelle sich hält, sondern auch aus den vorliegenden Werken Schleiermacher's, wie aus Anderem, was über ihn geschrieben worden, geschöpft hat, wurde zur Entwerfung des Lebensbildes unseres großen bahnbrechenden Theologen veranlaßt durch die schöne Sitte der basler Professoren, der wir auch die anziehenden kirchenhistori-

schen Darstellungen Hagenbach's und das treffliche Leben Jesu von Riggenbach verdanken, an den Winterabenden Vorträge in der Aula vor Männern und Frauen zu halten. Was er hier gibt, ist übrigens eine Ueberarbeitung von zwei Vorlesungen, welche namentlich durch die Erörterungen über die wissenschaftliche und kirchliche Stellung der Gegenwart erweitert wurden. Die Schilderung beschränkt sich auf Hervorhebung charakteristischer Hauptzüge. Der Zweck ist, da und dort zur richtigen Kenntniß und Würdigung Schleiermacher's, zur Belebung echten Familien-, Vaterlands- und Christensinnes, zur Verständigung über ernste Fragen der Gegenwart beizutragen. Vor Allem wird Schleiermacher's Bedeutung dargelegt, sowohl nach der Licht- als nach der Schattenseite (S. 2—17.). In der Zeit der Humanität tritt dieser Zögling der Brüdergemeinde auf, an geistiger Kraft den Heroen jener Zeit ebenbürtig und auf der Höhe der Zeitbildung stehend, zugleich aber auch ein Priester im Heiligthum der evangelischen Kirche, ein Mann, der unsere Zeit lehrte, daß die wahre Menschlichkeit nur bei dem zu finden sey, der sich selbst des Menschen Sohn genannt hat. Dem äußeren Berufe nach Theolog, aber doch auch die andern damals dominirenden Gebiete überschauend und beherrschend, war er bedeutend vor Allem in der Philosophie, namentlich in der philosophischen Sittenlehre, historisch-kritisch, wie selbständig schöpferisch, der meisterhafte Uebersetzer des Platon, ohne Dichter zu seyn, seines Berufes sich bewußt, auch ans Herz der Nation zu reden, in einer Weise, die doch wieder nicht schon eigentlich Predigt seyn konnte und sollte: Monologen, Weihnachtsfeier, Reden über die Religion — die letzteren für das religöse Leben selbst von epochemachender Bedeutung. Wie er aber hier den Begriff der Religion gleichsam wieder entdeckte, so in der Schrift über das theologische Studium den der Kirche und der Theologie als kirchlicher Wissenschaft; und durch diese, wie durch sein Hauptwerk, die Glaubenslehre, ein bei allen Mängeln des Inhalts in Bezug auf die wissenschaftliche Form unerreichtes Meisterstück, worin er auch der rationalistischen Zeit das Bild des Erlösers in neuem Lichte vorführte, und durch seine Predigten, worin mit

seltener Meisterschaft die verschiedenen Gebiete des menschlichen Handelns beleuchtet werden, hat er bahnbrechend für die Theologie gewirkt. — Als Beispiele tiefgehender Anregung und Erweckung durch Schleiermacher führt der Verfasser den Missionär Zaremba und Claus Harms an, beide durch die Reden über Religion dem lebendigen Christenthum zugeführt. Es ließen sich noch viele Andere hinzufügen, wie denn z. B. auch der selige Hoßbach dadurch von den Banden des Rationalismus befreit und der Wahrheit des Evangeliums zugeführt worden ist. — Dieß ist das Licht. Die Schattenseite aber, daß er, noch vielfach abhängig von außer- und unchristlichen Zeitideen, sich weit nicht den ganzen Reichthum biblischer Wahrheit anzueignen wußte, daß er die heilige Schrift und die Lehre der Kirche als Quelle und Richtschnur der christlichen Erkenntniß nicht gehörig gewürdigt, daß ihm das Christenthum vielmehr nur höchste Entfaltung der gesammten religiösen Anlage, als neues Leben im Vollsinn des Wortes, ist, Religion das Innerste und Tiefste des Menschenlebens und als solches von einziger Bedeutung, aber nicht das, was in Wesensgemeinschaft mit einem persönlich lebendigen Gott und mit einer realen überirdischen Welt bringt; der heilige Geist nur der Inbegriff der geschichtlichen Wirkungen Jesu; die Frömmigkeit wie das Denken noch durchzogen vom Diesseitigkeitsgeiste der Zeit. Vermißt wird auch in den Briefen die volle Erkenntniß und Anerkennung der Sünde, welche mehr als Hemmung und Störung erscheint, denn als Verkehrung und Verschuldung; und wie bei ihm das Evangelium nicht seine ganze beugende Macht entfalten kann, so fehlt auch sein voller Trost. So hat er die Aufgabe, aus dem Menschlichen ins Christliche hinüberzuführen, noch nicht gelöst. Er hat den Weg von unten her eingeschlagen und uns so weit emporgeführt, als es von seinem pantheistischen Ausgangspuncte möglich war; ja er hat in seiner Lehre von Christo das pantheistische Netz zerrissen, aber ohne dem für sein gesammtes System die gehörige Folge zu geben. Den Weg von oben her (der Offenbarung) findet der Verfass. von Schelling eingeschlagen, aber nicht früh und nicht rein genug, um damit noch eine so allgemeine

Wirkung wie Schleiermacher hervorzubringen. Er fügt aber treffend hinzu, daß solche Männer in dem Wenigeren, was sie haben, treuer und größer gewesen sind, als wir, die wir im volleren Tage wandeln, daher es uns zieme, zu ihnen emporzuschauen und von ihnen zu lernen.

In diesem Sinne soll denn nun im Folgenden sein persönliches, häusliches, patriotisches und theologisches Leben betrachtet werden, und zwar so, daß so viel als möglich Schleiermacher selbst redend eingeführt wird. In der Schilderung seiner Persönlichkeit (S. 17—35.) geht der Verfasser aus von der religiösen Grundlage, dem Verhältniß zur Brüdergemeinde, aus welcher er zwar austrat, wie Ref. aus Schleiermacher's eigenem Munde weiß, gedrängt durch einen Lehrer oder Chorführer, der ihn in Bezug auf seinen innigen Verkehr mit Albertini mit grundlosem Verdacht verfolgte, auf die er aber immer mit wahrer Pietät zurückblickte, wovon hier schöne Zeugnisse mitgetheilt sind. Kurz, aber fein und vielsagend ist die Darstellung des Charakters oder der sittlichen Persönlichkeit (S. 21—24.): freudige Kraft und Frische, Rüstigkeit und Sicherheit des Thuns, beruhend im Adel der Gesinnung, in der Gediegenheit männlicher Pflichttreue. Als Beleg seiner sittlichen Energie mag auch dienen, daß er öfter unter den heftigsten Magenschmerzen gepredigt hat, ohne daß die Zuhörer eine Ahnung davon hatten. — Bei der Offenbarung seiner Persönlichkeit in der Geselligkeit und in der Freundschaft (S. 25—35.) verweilen wir nicht länger und gehen über zum Familienleben: Brautstand und Ehe- und Hausstand (S. 35—48.). Der Brautstand ging aus einer edeln Freundschaft hervor. Seine Lebensgefährtin war ihm schon als Gattin eines theuern Freundes und dann als Witwe desselben eine liebe Freundin, und welch' ein inniges und gesegnetes Familienleben es gewesen, hat Ref. selbst längere Zeit mit angeschaut, und es wird ihm unvergeßlich bleiben. Einen schmerzlichen Riß machte der Tod des einzigen Sohnes, seines Nathanael, der als vierjähriger Knabe dem Vater, der ihn fragte: Nathanael, hast du mich lieb? antwortete: Ja, ich habe dich lieb, aber den Heiland doch noch lieber. Der vierte

Abschnitt schildert Schleiermacher als Patrioten (S. 48—60.).— Er hat in der Zeit der tiefen Erniedrigung und der neuen Erhebung Preußens treulich und tapfer mitgeduldet und mitgearbeitet, und es war ihm hernach ein großer Schmerz, daß die klägliche Reaction so Vieles knicken und verderben sollte. Am ausführlichsten ist die Darstellung Schleiermacher's als Theologen (5. Abschn. S. 60—98.). Seine Originalität, religiöse und wissenschaftliche Stellung, der akademische Lehrer, der Prediger, kirchliche Stellung, Union — das sind die Puncte, welche hier besprochen werden. Es wäre davon Vieles hervorzuheben und der Mittheilung werth. Wir verweisen aber auf das Büchlein selbst und heben nur noch hervor die Aeußerungen des Verfassers in Bezug auf die confessionellen Kämpfe der Gegenwart. Hinweisend auf die Gefahr von Rom her, warnt er davor, die Hauptkämpfe unter einander zu führen, und schließt mit den Worten: Das wird mit Gottes Hülfe zu erreichen seyn, daß zunächst nur einmal die Wahrheit wieder zur Anerkennung kommt; des Einigenden sey viel, viel mehr als des Trennenden, und dieß habe uns sollen durch die schweren Führungen der letzten anderthalb Jahrhunderte zum Bewußtseyn gebracht werden ꝛc.

Einen würdigen Schluß des Ganzen bildet Schleiermacher's Tod — die Aufzeichnungen seiner Gattin über seine letzten Stunden, „welche uns das tiefste und kräftigste Bild seiner christlichen Persönlichkeit bilden“.

Wir danken dem Verfasser für seine Arbeit, und gewiß Viele mit uns. Er hat dem großen theuern Manne ein schönes Denkmal gesetzt, mit seinem aufrichtigen, unumwundenen, in Lob und Tadel so billig abwägenden Urtheil gewiß allen Unbefangenen nach beiden Seiten hin wohlgethan und sich gerechten Anspruch auf Anerkennung erworben. Kling.

In gleichem Verlage ist erschienen:

	Thl.	Sgr.
Glossarium diplomaticum von Dr. Ed. Brinkmeier. II. 8.	1	—
Der erste Band des Werkes kostet . . .	24	—
v. Goltz, Alexander, Thomas Wizenmann, der Freund Friedr. Heinrich Jacobi's. 2 Bände	3	14
v. Polenz, Gottlob, Geschichte des französischen Calvinismus. 2. Band	4	—
Auch unter dem Titel: Geschichte des politischen französischen Calvinismus. 1. Theil.		
Plitt, Dr. Herm., Die Gemeine Gottes in ihrem Geist und ihren Formen, mit besonderer Beziehung auf die Brüdergemeine	1	10
Sebald, Dr. H. L., Die heiligen Abende. Biblische Gespräche zwischen einer Mutter und ihren Kindern .	1	—
v. Ortenberg, E., Die Bestandtheile des Buches Sacharja, kritisch untersucht und chronologisch bestimmt . .	—	16
Köhler, H. O., Realismus und Nominalismus . . .	—	28
Koch, Dr. L., Philipp Melanchthon's Schola privata .	—	16
Köster, Dr. Frdr., Die biblische Lehre von der Versuchung	—	24
Dalmer, Carol. Ed. Fr., Lexicon breve graeco-latinum ad voces et vocabula librorum novi testamenti explicanda	—	16
Dalmer zu Rakow, Predigt über 1 Timoth. 4, 12. 13. .	—	3
Martensen, Dr. H., Predigten, deutsch von Jacobsen .	1	18
Lavater, Joh. Casp., Worte väterlicher Liebe an Anna Louise Lavater	—	20
In Callico gebunden mit Goldschnitt . . .	—	28

Unter der Presse befinden sich:

Zinkeisen, Osmanen. 6. Bd.

Hupfeld, Psalmen. 3. Bd.

Lehmann, Claudius und Nero. 2. Bd.

Tholuck, Stunden der Andacht. 6. Auflage.

Für den Weihnachtstisch empfehle ich aus meinem Verlage:

	Thl.	Sgr.
Beck, Theophanie. in Callico geb.	2	—
Beets, Paulus. in Callico geb.	1	6
Bodemann, Lavater. geh.	1	14
— Sailer. geh.	1	—
Braun, Götterlehre. geh.	3	—
Claudius, M., sämmtliche Werke in 2 Callico-Bänden	3	—
Dasselbe in 4 Theilen. 8. geh.	4	25
Diaz del Castillo, Eroberung von Mexiko. 2 Bde. cartonn.	2	6
Fenelon's Briefe an die Gräfin Gramont. In Callico geb.	—	20
Georgi, Fr., die heiligen Geschichten des Alt. Testaments. 2 Thle. geh.	1	22½
Gildemeister, Hamann. 3 Bde. geh.	6	—
ter Haar, Reformationsgeschichte. 2 Thle. geh.	2	20
Henry, P., Calvin's Leben. geh.	2	4
Herbst, M. Claudius. 2. Aufl. geh.	1	26
Hey-Speckter, Fabeln. 1. Band, cartonn.	1	5
— — 2. " "	1	5
— — 1. " col. "	2	—
— — 2. " col. "	2	—
— — Schulausgabe. cart.	—	15
— — mit franz. Text. cart.	1	5
— — — — — col. cart.	2	—
Hey-Schneider, Kind. 3. Aufl. in Callico	1	—
Hey, Erzählungen aus dem Leben Jesu. in Callico	—	20
— Uebersetzung von Pollock, Lauf der Zeit. in Call. geb.	1	22
Hillebrand, die deutsche National-Literatur. 3 Thle. 2. Aufl. geh.	6	—
Lavater, Worte. gebunden in Callico	—	28
Ledderhose, Friedrich Mykonius. geh.	—	24
Lisko, die Offenbarung Gottes. in Callico geb.	1	18
Mynster, Betrachtungen. 3. Aufl. in Callico geb.	1	22
Neander, Kirchengeschichte. 3. Aufl. geh.	10	—
O'Livier, Bilderbibel mit begleitendem Text von v. Schubert. geh.	2	20
Perthes, Chrysostomus. geh.	—	20
— Friedrich Perthes' Leben. 4. Aufl. 3 Bde. gebund.	4	—
Retscher-Almanach. gebunden	1	20
Sartorius, Christologie. 6. Aufl. in Callico geb.	1	—

Schneider-Kohlrausch, Bildnisse deutscher Könige und Kaiser.	Thlr	Sgr
in Callico gebunden	4	26
Sebald, Wache und bete. Einer Mutter Geleitsworte an ihre Tochter. geh.	—	18
— Die Lilie der Mission. geh.	—	15
Seelenfrieden, den Gebildeten ihres Geschlechts gewidmet. 6. Aufl. in Callico geb.	1	—
Strauß, Lieder aus der Gemeinde. in Callico geb. . . .	1	22
Ullmann, Wesen des Christenthums. 4. Aufl. geh. . .	1	14
Umbreit, neue Poesien aus dem Alten Testament. cart. .	1	—
Walden, General Graf Hoheim. 2. Aufl. in Callico geb.	1	14
— Die drei Schwestern. geh.	—	18¾
Weihnachtsgabe, biblische, für Jung und Alt. in Call.-Einb.	1	6
Dasselbe in Maroquin mit Futteral	1	22

Bei **Carl Geibel** in Leipzig ist soeben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Vorlesungen
über
akademisches Leben und Studium,
gehalten von
Professor Dr. J. E. **Erdmann**.

Gross Octav. Velinpap. In Umschl. geh. 2 Thlr. = 3 Fl. 30 Xr.

Eine vom Geiste der Freiheit, der zugleich der Geist echter Wissenschaft ist, getragene Hodegetik, welche Allen zu empfehlen ist, die studiren oder einen Sohn studiren lassen wollen. Abgesehen von der Tiefe, mit der dieses Buch den Zweck und Gegenstand des akademischen Lebens erfasst, ist es eine Methodologie, wie sie an Wahrheit, Fruchtbarkeit und Frische ihres Gleichen in der Literatur bisher nicht gefunden hat. — Diess das Urtheil eines unserer berühmtesten akademischen Lehrer.

Bei **C. H. Reclam** sen. in Leipzig ist soeben erschienen:

Pauli ad Galatas epistola, latine vertit et perpetua annotatione illustravit Dr. G. B. Winer.

Edit. quarta et emendata. 8. maj. 1859. 1 Thlr.

Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. J. Müller, D. Nitzsch und D. Rothe

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

Jahrgang 1860 zweites Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1860.

Abhandlungen.

Zur Dogmatik.

Von

D. R. Rothe.

Dritter Artikel.

Heilige Schrift.

(Schluß.)

Wenn wir durch die heilige Schrift selbst an der Annahme ihrer Inspiration irre geworden sind, so ist dieß doch nur die eine Seite der Antwort, welche wir von ihr auf unsere Frage empfangen; es muß sofort hinzugefügt werden, daß nichtsdestoweniger eben die heilige Schrift selbst doch auch wieder auf die natürlichste Weise von der Welt in uns die Vorstellung veranlaßt, daß sie ein inspirirtes Buch sey. Wenigstens auf dem Boden der evangelisch-christlichen Frömmigkeit kann dieß nicht zweifelhaft seyn. Wenn irgend ein Dogma religiöse Wurzeln hat, d. h. eine unmittelbare Aussage des unmittelbaren religiösen Bewußtseyns des evangelischen Christen auf Grund seiner persönlichen religiösen Erfahrung enthält: so der Lehrsatz von der Eingebung der Bibel. Er ist nichts Anderes als der Versuch, den Eindruck auszusprechen, welchen der fromme Christ in seinem Verkehr mit der heil. Schrift von ihr erhält, beides, unmittelbar und auf dem Wege der Reflexion. Und wenn es sich unserer allgemeinen Forderung zufolge mit allen Dogmen, wofern sie diesen Namen verdienen sollen, auf diese Weise verhalten muß, so fällt doch gerade bei dem unserigen die Unerläßlichkeit dieser Probe besonders deutlich ins Auge. Denn was die Bibel an sich selbst ist, das kann ja letztlich nur danach bestimmt werden, was sie uns ist. Dieß letztere angehend, ist es nun ab- die constante Erfahrung des evangelischen Christen, daß er

ihr ein Gnadenmittel besitzt, und zwar ein, um ein wahrhaft evangelischer Christ zu seyn, ihm unentbehrliches. Er ist sich aus der Entstehungs- und der Entwickelungsgeschichte seiner Frömmigkeit erfahrungsmäßig unzweifelhaft bewußt, daß die heil. Schrift ein in seiner Art einziges Agens und Medium der heilskräftigen Wirksamkeit Gottes auf ihn war und fort und fort ist, daß übernatürliche, göttliche Kräfte in ihr in einer Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit wehen und wirken, und zwar nicht bloß für diesen und jenen, sondern gleicherweise für alle religiös Empfänglichen ohne Unterschied empfindliche, wie sonst nirgends, insbesondere auch die Kraft der religiösen Wahrheit in einer Gesundheit, Reinheit und Fülle, in einer duftenden Lebensfrische, in einer überirdisch leuchtenden Schönheit, in einer unmittelbar überführenden Lebenswahrheit und in einer Heilskräftigkeit, gleichsam in voller Incarnation, wie sie nur hier uns begegnet. Wo denn sonst noch außer dem N. T. gibt es eine schlechthin keusche, eine schlechthin naive und unmanierirte Selbstdarstellung der christlichen Frömmigkeit? Kurz, die Bibel bezeugt sich selbst als eine religiöse Schrift, wie es sonst keine gibt, als das religiöse Buch κατ᾽ ἐξοχήν, ganz als das, als was 2 Tim. 3, 16. 17. der Apostel sie beschreibt. Und eben hierdurch steht sie als eine durchaus einzigartige Erscheinung in der gesammten Literatur da [a]). Für diese offenkundige Thatsache sucht nun der fromme Christ nach einer Erklärung, und er findet sie in der Annahme einer einzigartigen Mitwirksamkeit Gottes bei der Entstehung der Bibel, die er mit dem Namen „Inspiration" bezeichnet [b]). Und kann er etwa anders? Muß

a) Vgl. Beck, Einleitung in das System der christlichen Lehre, S. 212., wo er ausführt, wie unsere biblischen Schriften eine so eigenthümliche und so eigenthümlich reine und erhabene gemeinsame allgemeine Physiognomie haben, daß sie, auch wenn nur menschlich betrachtet, als eine wahre Anomalie erscheinen vom Standpuncte der übrigen Weltbildung. Natürlich! Gerade so wie die Offenbarung in der Weltgeschichte!

b) Hofmann, Schriftb. I, 573: „Die Lehre von der Inspiration der Schrift ist also nichts Anderes als ein Rückschluß von dem Wesen der Schrift auf ihre Entstehung, und nicht jene zunächst, sondern dieses ist Sache des Glaubens."

er denn nicht an der Hand der Logik selbst von der eigenthümlich göttlichen Art und Beschaffenheit der heil. Schrift auf eine eigenthümlich göttliche Causalität, auf die sie zurückzuführen sey, schließen a)? Unbestreitbar; nur danach fragt es sich, ob diejenige Vorstellung von der Mitwirkung der göttlichen Ursächlichkeit bei der Genesis der Bibel, welche der dogmatische Terminus Inspiration in sich schließt, die religiösen Erfahrungsthatsachen, die sie verständlich machen will, wirklich vollständig und genau, überhaupt richtig in Begriffen abbilde. Und dieß, aber auch nur dieß, leugne ich. Die Inspirationslehre leitet die heilige Schrift von einer ausschließenden Wirksamkeit der göttlichen Causalität her: wer aber vermöchte doch, hierin das Eigenthümliche des unmittelbaren Eindrucks, den jene auf uns macht, wieder zu erkennen? Denn gar nicht allein ihre überwältigende Göttlichkeit reflectirt sich in diesem, sondern eben so sehr ihre reine, volle, unversehrte, naturwahrste Menschlichkeit, und die so ganz überraschende Innigkeit der Durchbringung beider in ihr, so daß keine von beiden die andere verkürzt oder in den Schatten stellt, sondern jede für die andere ein klar durchsichtiges Darstellungsmittel ist, und jede von beiden eben im Lichte der anderen in voller Wahrheit und Lebendigkeit leuchtet. Gerade durch das Individuellmenschliche an ihr hat die Bibel eine Frische und einen Zauber, die uns aufs tiefste ergreifen b), und gerade dieses wunderbare Ineinanderspielen und Ineinanderverfließen nicht nur, sondern Ineinanderwohnen (Immaniren) des Göttlichen und des Menschlichen in ihr empfindet der mit ihr vertraute Fromme als das am allermeisten Charakteristische an ihrer eigenthümlichen Art. Auch diese andere Seite nun an der religiösen Erfahrungsthatsache, von der es sich hier handelt, verlangt eine begriffsmäßige Erklärung, diese zu geben, liegt aber augenscheinlich

---

a) Tholuck, die Inspirationslehre, a. a. O. S. 346: „Hätte der Geist Gottes über der Aufzeichnung dieser Heilswahrheit und der Heilsthatsachen, auf welche sie sich gründet, nicht gewacht, wie könnte das aufgezeichnete Wort diese Wirkung“ (nämlich die 2 Tim. 3, 17. angegebene) „auf mich haben?“

b) Vgl. Adolph Monod, Adieux, p. 148 ff.

außerhalb des Vermögens der kirchlich-dogmatischen Inspirationslehre. Und das sollte ein unbedeutender Mangel seyn? Eine Theorie, der zufolge Alles, was in der Bibel an uns herantritt von menschlicher Empfindung, von Schmerz und Freude, von Angst und Jubel, von Gottvertrauen, Erhebung und Entzückung des menschlichen Herzens, doketisch zum leeren Scheinbilde zusammensinkt, denn ihr zufolge kam ja nichts davon aus einem menschlichen Herzen: eine solche Theorie sollte, wenn man mit ihr wirklich Ernst macht, die religiöse Wirkung des heiligen Buches nicht nothwendig schwächen, nicht nothwendig ihr eigentliches Leben geradezu ertödten a)? Der, welcher am meisten an

a) Mit Freuden eigne ich mir die treffenden Bemerkungen meines theuren Freundes Riehm, a. a. O. S. 316 f., an: „Wollte man bei dieser" (es ist von Röm. 7, 7 ff. die Rede) „und bei tausend anderen Stellen der Schrift mit der altkirchlichen Schriftbetrachtung Ernst machen, wollte man wirklich über dem Gottesworte das Menschenwort vergessen: so würde man sich um all' den Segen bringen, welchen gerade solche Stellen im allerreichsten Maße spenden können, wie es auch um einen guten Theil des Segens, welchen der gläubige Aufblick zu der Person des Gottmenschen einbringt, geschehen ist, wenn man über dem Gottessohne den Menschensohn vergißt. Freilich bleiben auch die Theologen, welche die altkirchliche Schriftbetrachtung vertreten, ihrer Theorie in praxi glücklicherweise nur selten getreu. Aber gerade dieß ist der beste Beweis dafür, daß dieselbe eine verkehrte Theorie ist. Treten Sie z. B. einmal mit jener altkirchlichen Schriftanschauung zu den Worten des Apostels in Röm. 8, 31—39.; wie viel ginge Ihnen verloren, wenn Sie darin Worte des heil. Geistes, aber nicht den Ausdruck der eigensten, innersten Glaubenserfahrung des Apostels erkennen wollten! Oder möchten Sie — um auch ein alttestamentliches Beispiel anzuführen — der altkirchlichen Theorie zu Liebe auf die Blicke in die Herzen der Gläubigen des alten Bundes, welche uns die Psalmen eröffnen, verzichten? Nur wenn wir auch den menschlichen Charakter der heil. Schrift nicht vergessen, können wir uns aufrichten an dem Glaubensmuth und der Glaubensfreudigkeit der Gottesmänner, welche die heil. Schriften geschrieben haben, uns erwärmen an ihrem Liebesfeuer, uns anreizen lassen von ihrem heiligen Eifer in der Arbeit für das Reich des Herrn; nur dann üben ihre von dem Geiste Gottes geheiligten Persönlichkeiten eine Macht aus über unser Herz und über unsern Willen." Vgl. Adolph Monod (Les Adieux d'Adolphe Monod, p. 153): Ceux qui s'appuient des caractères humains de l'Écriture pour en méconnaitre la divinité, raisonnent comme ceux qui s'appuient sur la personalité humaine de Jésus-Christ pour lui refusér le titre de Dieu.

seiner Bibel wirklich eine heilige Schrift hat, der wird auch am besten beobachtet haben, wie gerade die Gottmenschlichkeit (ein Ausdruck, den ich übrigens nicht zu adoptiren gedenke, s. unten) derselben bei jener religiösen Erfahrung höchst wesentlich mit im Spiele ist. Denn nur vermöge der vollen und frischen menschlichen Naturwahrheit a), durch die hindurch in der Bibel, und nirgends sonst so unabläugbar wie in ihr, das Göttliche uns anschaut, kommt es uns so ganz nahe in lebendiger Evidenz und unentstellter Wahrheit, daß es unsern Unglauben überwältigt und die Vorurtheile unseres Herzens gegen die, eben in ihrer verzehrenden Heiligkeit reinste und süßeste, allerhöchste Liebe. Für den Menschen kann sich Gott nur im Menschen, d. h. in menschlichem Handeln und menschlichem Geschick, durch kein anderes Medium, auf reine und ausreichende Weise offenbaren, und eben deßhalb kann ja die vollendete Offenbarung Gottes für uns nur als eine Menschwerdung Gottes gedacht werden. Machen wir uns denn nicht Alle die Schrift eben dadurch erbaulich, daß wir uns so viel immer möglich alles Einzelne in ihr in seiner vollen geschichtlichen Individualität zu reproduciren suchen?

Die altkirchliche Dogmatik hat sonach in unserer Lehre dem ihr zu begrifflicher Auffassung vorgegebenen unmittelbar religiösen Thatbestande nur unvollständig und einseitig Rechnung getragen, sie hat das eine Grundelement desselben ganz unberücksichtigt gelassen, ja es grundsätzlich verneint, und so ist sie ihrer Aufgabe nicht gerecht geworden und hat das aufzuhellende Phänomen durch ihren Erklärungsversuch nur erst recht ins Abenteuerliche und Unerklärliche hinübergespielt. Dieß ist nun aber keineswegs bloß zufällig oder aus bloßer Nachlässigkeit geschehen, sondern es war die natürliche und nothwendige Folge ihrer unzutreffenden Grundanschauung von Religion und Offenbarung, zumal bei der

---

a) Lange, Dogm. I. S. 579: „Es ist kein Theil der heil. Schrift, der nicht in seiner Entstehung durch das Menschenherz hindurch und aus dem Menschenherzen hervorgegangen wäre. — — Darum nahm aber auch die Autorschaft dieses Buches eine Zeit von anderthalb tausend Jahren in Anspruch. Es wurde Alles zuvor ins Menschenherz geschrieben, bevor es in die heiligen Bücher kam.“

Stellung, die sie gegenüber von der katholischen Prätension einer unfehlbaren Auctorität der Kirche zu behaupten hatte [a]). Nach Maßgabe der Art und Weise, wie von dem Standpunct dieser Grundanschauung aus dasjenige religiöse Bedürfniß, dessen Befriedigung sie bei der heil. Schrift und ausschließend bei ihr suchte, sich ihr stellte, gestaltete sie auch ihren Begriff von dieser, d. i. den Begriff von ihrer Inspiration [b]). Indem es ihr von vornherein feststand, daß die Offenbarung in der unmittelbaren Mittheilung einer verstandesmäßig präcisirten untrüglichen religiösen Lehre von Seiten Gottes selbst zu bestehen habe, und sodann (als Folge hiervon), daß in concreto eben die Bibel diese göttliche Offenbarung sey [c]), mußte sie sich von der Entstehung jener genau eben die Vorstellung bilden, deren Beurtheilung uns hier beschäftigt. Nur unter der Voraussetzung, daß sie auf die

---

a) Treffend bemerkt Twesten, Dogm. I. S. 403: „Das Raisonnement unserer Dogmatiker über die Inspiration der Schrift ist ganz das Gegenstück der Schlüsse, wodurch die römisch-katholischen Theologen (z. B. Bellarmin) die Infallibilität des Papstes und der Kirchenversammlungen darzuthun suchen; sie meinen auch, daß ohne diese die Offenbarung ihren Zweck nicht habe erfüllen können."

b) Vgl. Twesten a. a. O. I. S. 401 f.: „Der Zweck des Inspirationsbegriffs ist kein anderer, als das christliche Bewußtseyn von der Göttlichkeit der heil. Schrift auszudrücken und zu rechtfertigen. Denn zwar würde die Schrift auch dann ein Gegenstand der höchsten Achtung für uns sein, wenn wir sie nur als eine historische Urkunde betrachteten, aus der wir Christi Lehre ungefähr so gut, als aus Plato oder Xenophon die Lehren des Sokrates, kennen lernen könnten. Doch liegt uns an der Zuverlässigkeit dieser Urkunde zu viel, um uns nicht durch den Zweifel beunruhigt zu fühlen, ob uns die Offenbarung auch durch sie in ihrer ursprünglichen Reinheit überliefert sey. Dieser Zweifel sollte beseitigt werden, indem man die Männer, welche sie überliefert haben, und ihre Schriften für inspirirt erklärte; ein Gesichtspunct, der bei der Entwickelung des Inspirationsbegriffs immer festgehalten werden muß. — — Bei den älteren Theologen erscheint der Inspirationsbegriff ganz abhängig von dem, was eigentlich durch ihn begründet werden soll. Sie legen Alles hinein, was sie für nöthig halten, damit die Schrift im strengsten Sinne Gottes Wort und eine in jeder Hinsicht unfehlbare Erkenntnißquelle sey." Vgl. Tholuck, die Inspirationslehre, a. a. O. S. 330. Auch bei den neuesten Wortführern für die altkirchliche Inspirationslehre ist es nicht anders. S. z. E. Philippi, I. S. 210.

c) Nicht die Urkunde über diese Offenbarung, sondern sie selbst.

angegebene Weise entstanden sey, konnte die Bibel der Aufgabe gewachsen seyn, welche das System unserer altkirchlichen Theologie auf ihre Schultern legt. Der Satz insbesondere, daß bei der Inspiration ihre menschlichen Verfasser sich rein passiv verhalten und lediglich mechanische Instrumente des dictirenden heiligen Geistes gewesen, ist keineswegs etwa ein bloßer entbehrlicher Luxus, nicht etwa eine Ausschweifung der auf Abenteuer ausgehenden dogmatischen Cupidität, sondern eine unumgängliche Voraussetzung und Bedingung derjenigen Leistungsfähigkeit, welche unsere altprotestantische Theologie der heiligen Schrift zumuthet, weßhalb es denn auch vergebliche Mühe ist, wenn man es versucht, jene „mechanische" Vorstellung unserer alten Dogmatik von der Inspiration der Bibel [a]) abzulehnen [b]), während man doch an der Stellung festhält, welche die altprotestantische Kirche dieser letzteren nicht nur zu der christlichen Frömmigkeit, sondern auch zu der Theologie anweist. Daß schriftstellerische Erzeugnisse schlechthin irrthumslose seyen, ist nur in zwei Fällen möglich: entweder wenn ihre Verfasser schlechthin irrthumslose Individuen sind, also wenn ihre Erleuchtung eine absolute ist, d. h. näher, denn nur unter dieser Voraussetzung ist eine solche möglich, wenn ihre religiös-sittliche Entwickelung eine schlechthin normale ist, — oder wenn sie überhaupt gar nicht die wirklichen Verfasser der betreffenden Schriften sind, sondern nur die mechanischen Werkzeuge des irrthumslosen heiligen Geistes, so daß von dem Product jede Einmischung von dem Ihrigen ausgeschlossen ist, dem, so gewiß sie noch in irgend einem Maße sündige Menschen sind, irgend etwas von trübendem Irrthum anhaften muß. Da nun der erstere Fall undenkbar ist, weil in ihm die biblischen Verfasser keine Propheten oder Apostel wären, sondern selbst Christi: so bleibt, wenn man zu dem angegebenen Ziele gelangen will, nur die

---

a) Braniß (Gesch. der Philosophie seit Kant, I. S. 360.) nennt sie „eine Inspirationstheorie, welche die biblischen Schriftsteller in vom heil. Geist dirigirte kempelen'sche Schachmaschinen verwandelt."

b) Wie dieß z. B. auch Gaupp thut, prakt. Theol. II, 1. S. 14. Selbst Philippi, Glaubensl. I. S. 185.

letztere Annahme übrig a), so offen sie auch aller Psychologie und dem historisch klar vorliegenden Thatbestande ins Angesicht schlägt. Daher darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn die alte Dogmatik hier, wie Twesten b) scharfsichtig bemerkt, nicht in der Analogie verharrt mit dem in der Lehre von der Wiedergeburt von ihr beobachteten Verfahren, wo sie die regeneratio nur im Moment ihres unmittelbaren Eintritts ausschließend auf den göttlichen Factor ursächlich zurückführt (gratia operans), in ihrem weiteren Verlaufe von diesem Anfangspuncte an dagegen den Menschen selbst kraft der von ihm angeeigneten neuen göttlichen Gnadenkräfte mitwirken läßt (gratia cooperans). In diesen beiden Vorgängen, die sich uns von einem modificirten Standpuncte aus als parallele darstellen, sah sie eben keinen Parallelismus; vielmehr erschien ihr als das erläuternde Seitenstück zu der Entstehung der heil. Schrift die Menschwerdung des göttlichen Logos, und die Analogie mit ihrem Begriff von dieser hat sie in unserer Lehre nur zu treu festgehalten.

Das Sachwidrige der kirchlich-dogmatischen Inspirationstheorie konnte sich freilich auf die Dauer nicht verbergen. Was macht sie doch aus der wirklichen Bibel, wie verunstaltet sie doch die unvergleichlich erhabene und liebenswürdige Hoheit und Schönheit derselben zu einem abenteuerlichen Zerrbilde c)! Ja, daß

---

a) Vgl. Ebrard, Dogmat. I. S. 30 f.: „Da eine absolute und ungestörte Durchdringung beider“ (nämlich des treuen historischen Wissens von den geschichtlichen Thatsachen und des inneren Erlösungsbedürfnisses sammt dem Glauben an die geschehene Erlösung) „in einem Menschen, der noch mit sündlicher Schwachheit zu kämpfen hat (vgl. Gal. 2, 12 f.), nicht denkbar ist, so muß angenommen werden (!!), daß Gott die von ihm erwählten Autoren für die Dauer ihrer schriftstellerischen Amtsthätigkeit in außerordentlicher Weise durch seinen heiligen Geist überwachte und leitete. Es ergibt sich (?!) also aus der Annahme, daß das Christenthum Wahrheit sey, von selbst das Postulat einer Inspiration der biblischen Schriftsteller.“ Vgl. S. 32 f.: „Die Inspiration war ein auf der Basis des Glaubenslebens stattfindendes außerordentliches Charisma.“

b) A. a. O. I. S. 418.

c) Diesen Punkt angehend, kann ich es mir nicht versagen, die von Tholuck (die Inspirationslehre, a. a. O. S. 331 f.) angeführte Stelle von Samuel Coleridge (Confessions of an enquiring spirit. London 1840) hierher zu setzen: „Ihr fragt ferner, warum ich mich sträube? Weil jene

die Freunde derselben sich nur einmal anschaulich vergegenwärtigen wollten, wie im Lichte jener Theorie folgerichtig das Buch der Bücher sich ihnen präsentiren müßte! Wie wird, von ihr

---

Lehre von der Inspiration auf einmal den ganzen schönen Leib der heil. Schrift mit allen seinen Harmonien und symmetrischen Abstufungen versteinert, — das Weiche wie das Feste, das Blut, von dem geschrieben steht, daß es Leben ist, die empfindenden Nerven und das grob gewobene, aber weiche und elastische Zellgewebe. Dieser athmende Organismus, dieses herrliche Panharmonicum, welches ich auf seinen Füßen stehen sah wie einen Menschen, das wird von jener Lehre sofort verwandelt in einen colossalen Memnonskopf mit einer dünnen Röhre für eine Sprache, eine Sprache, welche die Menschensprache nachäfft, die Redeweise vieler Menschen, aber doch nur Eine Stimme ist, — eine Stimme, die kein Mensch ausgesprochen, die in keinem Menschenherzen geboren worden. Warum ich mich sträube? Weil diese Lehre jene sichere und constante Ueberlieferung alles Sinnes beraubt, daß alle diese mannichfaltigen Bücher, die in unserer Familienbibel zusammengebunden sind, in verschiedenen und weit von einander abliegenden Zeiträumen geschrieben wurden, unter den verschiedensten Verhältnissen, nach den verschiedensten Gradationen des Lichts, so jedoch, daß alle diese verschiedenen Urheber von demselben reinen und heiligen Geiste — denn kann es auch einen reinen und heiligen Geist geben, der nicht der Geist Gottes, nicht der heilige Geist wäre? — geleitet worden, der in Verschiedenen verschiedene Wirkungen hervorbringt. Ja, ehe der Sommer kam und die Jahreszeit der Reife für das Herz des Menschengeschlechts, als der ganze Saft des Baumes noch in ursprünglichem Zustande war, und jede Frucht noch in dem rauhen und bittren Keime lag, ja schon damals hatte der Geist seine Diener vor dem falschen und irreleitenden Principe des Ichs bewahrt, hatte den Zorn in ein Organ der Liebe verkehrt und auf die fliegende Donnerwolke den Regenbogen der Verheißung für alle Geschlechter gedrückt. „Verfluchet die Kinder Meroz, sagte der Engel des Herrn, — verflucht bitterlich ihre Einwohner“, hat Debora gesungen (Richt. 5, 23.). War es persönliches Rachegefühl, das für persönliche Beleidigung Vergeltung forderte von Jabin und Sissera? Nein, sie hatte unter ihrem Palmbaume geruht in der Tiefe der Berge. Aber sie war eine Mutter in Israel, und mit einem Mutterherzen und patriotischer Liebe hatte sie das Licht individueller Liebe von ihrem Auge ausgeschlossen und ergoß die Segnungen der Liebe auf das Volk, welches sein Leben gewagt hatte wider seine Unterdrücker, und die Bitterkeit, welche dieselbe Liebe hervorrief, ergoß sich in Flüchen gegen jene Selbstsüchtigen und Feigen, die „nicht zu Hülfe kamen, zur Hülfe des Herrn gegen die Mächtigen“. So lange ich der Debora Bild vor Augen habe, mich zurückversenke in ihre Zeit und ihre Verhältnisse, in das noch nicht gedämpfte Chaos der geistigen Schöpfung, — so lange ich das heroische,

aus angesehen, das lebenvollste und wunderbarste Kunstwerk aus allen seinen natürlichen Fugen gerückt und verrenkt, — wie der lebendigste, in sich selbst in unendlicher Mannichfaltigkeit reichste Organismus zu einem phantastischen Undinge versteinert! Wie wird darin so Vieles, was, wenn man es in seiner historischen Individualität auffaßt, ganz untadelig ist, im Munde des dictirenden heiligen Geistes Gottes unwürdig und unerträglich a)! Und gleichwohl, ohne daß der erstrebte Erfolg wirklich erreicht wird! Denn die Bibel entspricht nun einmal dem Bedürfnisse durchaus nicht, aus welchem die Behauptung ihrer absoluten Inspiration entspringt, — auch unter der Voraussetzung dieser Theorie nicht, —

---

hochherzige Weib in aller Kraft ihres Willens vor mir sehe, fühle ich, als wäre ich unter den ersten Gährungen großer Triebe, die vorbildenden Wellen des mikrokosmischen Chaos, schwellend wider — und doch eigentlich hin zu jenen ausgebreiteten Flügeln der Taube, die über den stürmischen Gewässern schwebt. So lange ist Alles gut — Alles voll von Lehre und Beispiel. In dem wilden und ungeordneten Elemente lerne ich dankbar den reineren Glanz anbeten, der auf des Christen Pfad fällt, weder durch den Schleier der Vorbereitung geschwächt, noch blutroth gefärbt durch den Kampf mit dem Alles umhüllenden Nebel der Heidenwelt, während ich doch auch in der Selbstvergessenheit dieser Heroen des A. T., ihrer Erhebung über alle niedrigen und persönlichen Interessen, vor Allem in ihrer absoluten Hingebung an ihren göttlichen Meister eine Lehre der Demüthigung und der Beschämung finde, die mich zur Nachfolge im Glauben treibt. Nun überzeuge man mich, daß alle diese herzerweckenden Aeußerungen menschlicher Herzen nur die divina comoedia eines übermenschlichen — o halte mir, ich bitte, den Ausdruck zu Gute — Bauchredners sind, — daß der königliche Harfenspieler, dem ich so oft mich hingegeben als ein vielbesaitetes Instrument, damit er mit seinen in Feuer getauchten Fingern darüber fahre, während jeder Nerv meines Fleisches und Blutes der Berührung nachgab, — daß dieser süße Sänger Israels selbst nur ein Instrument war wie seine Harfe, ein Automat in seiner Trauer, seinen Gebeten, und — Alles ist dahin, alles Mitgefühl wenigstens, alles Beispiel; ich horche mit Ehrfurcht, aber auch mit verworrenem und verlegenem Geiste."

a) Man überlege nur zum Beispiel, wie in der Stelle 1 Kor. 1, 16. (λοιπὸν οὐκ οἶδα, εἴ τινα ἄλλον ἐβάπτισα) das Geständniß der Vergeßlichkeit sich im Munde des heiligen Geistes ausnimmt! „Schrieb der Apostel", bemerkt Tholuck (die Inspirationslehre, a. a. O. S. 341.), „nur, was vom heiligen Geiste ihm dictirt wurde, mußte sich nicht der heilige Geist dessen erinnern, was dem Apostel im Augenblick entfallen war?" Vgl. die Gegenbemerkung Philippi's, I. S. 209.

sie ist nun einmal für einen ganz anderen Behuf angelegt. Zwei Thatsachen stehen nämlich hier unüberwindlich entgegen: einmal der Umstand, welchen auch der unerbittlichste Vertheidiger der Inspiration nicht hinwegleugnen kann, so sehr er auch an ihm Anstoß nimmt a), daß der Text der Bibel nicht diplomatisch gesichert vor uns liegt, sondern erst durch ein wissenschaftliches Verfahren, durch die Kritik, die ihr Ziel immer nur annäherungsweise erreicht, hergestellt werden muß, so daß die heil. Schrift, wie wir sie in der Hand haben, auf keinen Fall für wörtlich inspirirt gelten kann b), — und fürs Andere die nie schlechthin zu beseitigende Differenz der Auslegungen. Ueberhaupt, wie so ganz anders müßte doch unsere Bibel beschaffen seyn, wenn sie für den Zweck bestimmt wäre, den die Theorie der absoluten Inspiration ihr unterlegt! Wie so ganz anders würde sie aussehen, wenn sie nach unseren Wünschen und in bestimmter Angemessenheit zu unsern vermeintlichen Bedürfnissen wäre eingerichtet worden c)! Schon die unsägliche Mühe, welche die Theologie so viele Jahrhunderte lang sich mit ihr hat geben müssen, legt dafür ein unanfechtbares Zeugniß ab.

---

a) Vgl. die Form. consens. Helvetic., can. 3. (p. 731. bei Niemeyer): Eorum proinde sententiam probare neutiquam possumus, qui lectionem, quam Hebraicus codex exhibet, humano tantum arbitrio constitutam esse definiunt, quique lectionem Hebraicam, quam minus commodam iudicant, configere eamque ex LXX seniorum aliorumque versionibus Graecis, codice Samaritano, Targumim Chaldaicis vel aliunde etiam, imo quandoque ex sola ratione emendare religioni neutiquam ducunt, neque adeo aliam lectionem authenticam, quam quae ex collatis inter se editionibus ipsiusque etiam Hebraici codicis, quem variis modis corruptum esse dictitant, adhibita circa lectiones variantes humani iudicii *κρίσει* erui possit, agnoscunt: Tandemque praeter editionem Hebraeam hodiernam alios esse codices Hebraeos in veterum interpretum deflectentibus ab Hebraeo nostro contextu versionibus, quae etiamnum variantium olim codicum Hebraeorum indicia sint, decernunt: A t q u e i t a f i d e i n o s t r a e p r i n c i p i u m e i u s q u e a u t o r i t a t e m s a c r o s a n c t a m a n c e p s i n d i s c r i m e n a d d u c u n t. Auf ähnliche Weise hielt man bekanntlich in der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts über dem textus receptus des N. T. als dem authentischen. Vgl. P h i l i p p i, I. S. 185.

b) Vgl. T h o l u c k, die Inspirationslehre, a. a. O. S. 330. 346.

c) Vgl. T h o l u c k, ebendas. S. 330. P h i l i p p i, I. S. 209 f.

Die Undurchführbarkeit der kirchlich dogmatischen Inspirationslehre fing denn auch allmählich an, den Dogmatikern bewußt zu werden. Wie hätte es anders seyn können? Waren die biblischen Schriftsteller nichts weiter als ein Sprachrohr, durch welches Gott selbst zu den Menschen gesprochen hat, so läßt es sich nicht anders erwarten, als daß unsere heiligen Schriften in keiner Hinsicht menschliche Unvollkommenheiten an sich tragen werden [a]). In dieser durchaus berechtigten Erwartung mußte man sich jedoch bald getäuscht finden. Natürlich wurde diese Beobachtung eine Aufforderung zu Versuchen, die dogmatische Theorie zu verbessern. Indeß da man bei ihnen die allgemeine Ansicht, von welcher diese ausging, arglos festhielt, folglich den Grundgedanken beibehielt und ihn nur auf die eine oder die andere Weise modificirte: so konnten sie keine wirkliche Hülfe bringen, vielmehr nur die bisherige volle und schöne Consequenz der Lehre von der heiligen Schrift alteriren, ohne doch dieselbe mit dem wirklichen Thatbestande, dessen Begriff sie ausdrücken sollte, in Einklang zu setzen. Man suchte nämlich durch eine Beschränkung des Objects der eigentlichen Inspiration in der Bibel zu helfen [b]). Die Bahn dazu brach schon Calixt. Er adoptirte die von vielen katholischen Theologen beliebte Unterscheidung zwischen der revelatio und der bloßen assistentia oder directio und lehrte: Quae in sensus incurrerunt aut aliunde nota fuerunt, Deus scriptoribus peculiariter non revelavit; gubernavit tamen eos per suam assistentiam, ne quidquam scriberent a veritate alienum; ja er beschränkte die revelatio auf ea, quae redemptionem et salutem generis humani concernunt. Pfaff unterschied noch genauer; er nahm bei den biblischen Autoren an: a) eine revelatio in ignotis, b) eine directio et gubernatio in cognitis und c) eine permissio in suis ipsorum notionibus admiscendis. Baumgarten und Töllner sodann verwarfen die

---

a) Vgl. Gaussen a. a. O. S. 239: Il nous doit suffire, qu'un chapitre ou qu'une parole fasse partie des Écritures, pour la croire divinement bonne; car Dieu a prononcé sur elle (wo ?!), comme sur la création: J'ai vu tout ce que j'ai fait, et voilà tout était bon.

b) S. Tholuck, die Inspirationslehre, a. a. O. S. 140—142.

Vorstellung von der Eingebung als einem Zustande reiner Passivität. Seit ihrer Zeit pflegte man dann immer allgemeiner die Inspiration nur auf die zu dem Zwecke der Offenbarung direct in Beziehung stehenden, überhaupt auf die religiösen Elemente der heiligen Schrift zu beziehen, hinsichtlich aller übrigen aber bloß eine Bewahrung der biblischen Verfasser vor Irrthum, wenigstens vor jedem den Zweck der göttlichen Offenbarung beeinträchtigenden Irrthum, zu statuiren. Die Eingebung der Worte ließ man allmählich ganz fallen. Mit dem Allem gelangt man nun aber nicht zum Ziel. Die Unterscheidung zwischen Inspirirtem und Nichtinspirirtem in der Bibel entbehrt jedes Halts. Sie ist auf der einen Seite völlig unverträglich mit der altkirchlichen Idee der heil. Schrift. Ihr zufolge muß in dieser Alles inspirirt seyn, weil sie nichts Ueberflüssiges enthalten kann [a]), und sie weist den Versuch des Menschen, in ihr zwischen Göttlichem und Menschlichem zu scheiden, was er ja nur nach seinem eigenen Ermessen thun könnte, als eine profane Anmaßung zurück [b]). Auf der anderen Seite ist eine solche Unterscheidung aber auch unvollziehbar [c]). Sie könnte immer nur eine willkürliche, bloß subjective seyn. Wer will denn bestimmen, was in der Bibel auf die göttliche Offenbarung sich bezieht? Bezieht sich denn in ihr nicht Alles irgendwie auf dieselbe, nur das Eine directer als das Andere? Wer will die Grenze ziehen in ihr zwischen

a) Fries in den Jahrbb. f. deutsche Theolog. 1856. H. 2. S. 316: „Da der Grundsatz, daß die h. Schrift alles zur Seligkeit Nothwendige enthalte, keinen soliden Werth haben kann, wenn ihm nicht der andere zur Seite geht, daß die heil. Schrift nichts Ueberflüssiges darbiete“ u. s. w.

b) Sapp, pract. Theol. II, 1. S. 15: „Was für eine Inspiration kann das seyn, bei welcher die Nöthigung eintritt, einen Standpunct über ihr einzunehmen, um sie mit demjenigen, was sich berechtigt oder unberechtigt an ihre heiligen Mittheilungen anhängt, auseinanderzusetzen, wobei doch zuletzt dem eigenen Geiste des Menschen das Schiedsrichteramt zufällt.“ Gleichwohl läßt es derselbe ehrwürdige Theolog S. 17. „dahin gestellt, inwiefern und wie weit namentlich hinsichtlich des A. T.'s die Möglichkeit, daß die Schrift da und dort etwa nicht ganz sie selbst sey“ (so daß also „bloß Menschliches sich dem Göttlichen beigemischt“), „sich als Wirklichkeit zu erkennen gebe.“

c) Vergl. Philippi, I. S. 191—198.

den religiösen Elementen und den nicht-religiösen? Charakterisirt sie ja doch gerade das auf eine so auszeichnende Weise, daß sie das durch und durch religiöse Buch ist, vom Scheitel bis zur Zehe, daß die religiöse Wärme alle ihre Adern durchströmt! Vollends die Unterscheidung zwischen Inhalt und Form der Schrift in unserem Betreff! Keine kann unglücklicher seyn! Ueberhaupt wer kann in dem Lebendigen Gehalt und Form auseinander lesen? Bei der Bibel insbesondere aber ist es gerade ihre Form, wodurch sie zu allererst den Eindruck der Göttlichkeit macht. Nicht damit vor Allem, daß sie uns Neues kund thut von den göttlichen Dingen, überwältigt sie uns, sondern dadurch, daß sie von den göttlichen Dingen in einer unbestreitbar wirklich göttlichen Weise redet, auch da, wo sie Dinge sagt, die uns längst geläufig sind. Diese Unterscheidung verrückt nur den richtigen Gesichtspunct für die Betrachtung. Es verräth wirklich eine gar geringe Einsicht in die eigenthümliche Art der Bibel, daß man die Inspiration der Worte der der Sachen zu opfern bereit war und die inspiratio verbalis als die eigentliche schwache Seite der kirchlich-dogmatischen Inspirationslehre ansah. Die Inspiration der Sachen ohne die der Worte festhalten wollen, ist eine Gedankenlosigkeit. Soll durch die Schrift die von Gott geoffenbarte Wahrheit mitgetheilt werden, so kann ja die Verfälschung dieser nicht abgewehrt werden, wenn die sprachliche Bezeichnung derselben sündigen und unvollkommenen Menschen überlassen bleibt; denn der unangemessene, schiefe, falsche Ausdruck alterirt allemal den Inhalt [a]). Ueberhaupt aber sind ja Gedanken und Worte unzertrennlich [b]). Es gibt keine Gedanken ohne Worte. Sie können nicht anders concipirt, festgehalten und dargestellt werden, als in Worten und mittelst der Worte, und je reiner und lebendiger die Rede ist, desto unauflöslicher ist in ihr die Einheit von Inhalt und Form [c]). Die

a) Philippi, I. S. 182.
b) Vergl. Philippi, I. S. 182. Lange, Dogm. I. S. 552 ff. Twesten, Dogmat. I. S. 422.
c) Stier, Kerytik, 2. A., S. 57.

Inspiration der Worte kann daher von der der Sachen nicht getrennt werden a), wie ja auch thatsächlich der eigenthümlich göttliche Geist der Bibel mitunter gerade in den sprachlichen Erscheinungen in ihr ganz besonders deutlich ins Auge springt b). Und so verhält es sich nicht etwa bloß im Einzelnen, sondern vor Allem im Großen und Ganzen, d. h. mit den biblischen Sprachen selbst. Man kann in der That mit gutem Fug von einer „Sprache des heiligen Geistes" reden. Denn es liegt in der Bibel offen vor unsern Augen, wie der in der Offenbarung wirksame göttliche Geist jedesmal aus der Sprache desjenigen Volkskreises, welcher den Schauplatz jener ausmachte, sich eine ganz eigenthümliche religiöse Mundart gebildet hat, indem er die sprachlichen Elemente, die er vorfand, eben so wie die schon vorhandenen Begriffe, zu einer ihm eigenthümlich angemessenen Gestalt umformte. Am evidentesten veranschaulicht das Griechische des N. T.'s diesen Hergang c).

In neuerer Zeit hat man denn auch ziemlich allgemein die Unzulänglichkeit dieser ersten Verbesserungsversuche erkannt und einen anderen Weg eingeschlagen. Man ließ nämlich den Gedanken einer Inspiration direct der biblischen Schriften fallen und zog sich auf den der Inspiration der biblischen Schriftsteller zurück, an der dann natürlich mittelbar auch jene participiren. Man gab es also auf, die eigenthümliche Wirksamkeit des göttlichen Geistes bei der Entstehung der biblischen Bücher, wie die kirchlich-dogmatische Lehre es thut, als eine specifische zu betrachten und sie unmittelbar in den Moment der schriftstellerischen Thätigkeit ihrer Verfasser zu setzen, und begnügte sich damit, in jenen Schriften Erzeugnisse von Männern anzuerkennen, welche im Besitz des heiligen Geistes standen und in ihrem gesammten Thun und Lassen überhaupt, ganz besonders aber in ihrer Berufswirksamkeit und folglich

a) Twesten, I. S. 422: „Die Inspiration geht also allerdings auch auf die Worte, aber nur inwiefern Wahl und Gebrauch derselben mit dem inneren religiösen Leben in Verbindung steht."

b) Vergl. Gaupp a. a. O. II, 1. S. 16.

c) Vergl. Philippi, I. S. 189 f.

namentlich auch bei ihrer beruflichen Schriftstellerei von demselben beseelt und geleitet wurden. Diese Inspiration der Personen, die so leicht nachzuweisen war, reicht ja in der That vollkommen aus, um die religiöse Thatsache zu erklären, welche das Dogma von der Inspiration der heil. Schrift hervorgerufen hat, den Eindruck von der einzigartigen Vollkommenheit des religiösen Lebens, das sich in den biblischen Büchern darstellt a), und um das Vertrauen, mit welchem wir ihm für uns normatives Ansehn beilegen, zu rechtfertigen. Hierfür, wenn anders man das letztere richtig versteht, erscheint die Annahme einer specifisch schriftstellerischen Wirksamkeit des heil. Geistes jedenfalls als überflüssig; wenigstens so weit es das N. T. betrifft, auf das diese Theorie (und schon dieß gereicht, sofern sie nämlich die kirchliche Inspirationslehre wiedergeben will, zu einem ungünstigen Vorurtheil wider sie) so gut wie ausschließend Rücksicht nimmt. Mit dieser Beschränkung ist alles, wessen wir für jenen Zweck benöthigt sind, schon in der Inspiration der Personen der biblischen Schriftsteller gegeben, oder genauer in dem eigenthümlichen Verhältnisse derselben zur göttlichen Offenbarung. Die heil. Schriftsteller sind auf eine für alle Zeiten bleibende Weise dadurch vor allen Anderen charakteristisch ausgezeichnet, daß sie selbst Organe der göttlichen Offenbarung, in ihrem geschichtlichen Hergang mithandelnde Personen sind: wenigstens diejenigen von ihnen, die hier allein wesentlich in Betracht kommen. Dieß sind sie aber vor und abgesehen von aller ihrer schriftstellerischen Thätigkeit. Vermöge dieser ihrer eigenthümlichen geschichtlichen Stellung müssen wir aber bereits a priori ihr religiöses Bewußtseyn als ein specifisches und in seiner Eigenthümlichkeit für alle späteren Zeiten normatives anerkennen. Einmal gehören sie ja nicht nur überhaupt dem geschichtlichen

---

a) Martensen, Dogmat., S. 459: „Selbst wenn die Schriften des N. T.'s anonym wären, würden sie doch im Vergleich mit allem Anderen, was die christliche Literatur hervorgebracht hat, ihre absolute Primitivität erweisen, was besonders einleuchtet, wenn man sie mit den Schriften der zunächst folgenden Periode der apostolischen Väter vergleicht." Vgl. daselbst die weitere Ausführung. Eben so Reuß a. a. O. I. S. 283.

Kreise an, an welchen die göttliche Offenbarung unmittelbar ergeht, sondern sie gehören ihm so an, daß das eine wesentliche Moment derselben in sie selbst hineinfällt, das subjective und innere, die Inspiration a)[a], — die der Natur der Sache zufolge gerade denjenigen zu Theil wird, welche bei dem anderen wesentlichen Moment der Offenbarung, dem objectiven und äußeren, d. i. der göttlichen Manifestation, die mithandelnden Personen sind. Als die mit dieser Inspiration Betrauten sind sie die Inhaber des richtigen Verständnisses der göttlichen Manifestation und somit die authentischen Ausleger der Offenbarung, und zwar die alleinigen. Fürs Andere aber kommt, gleichfalls vermöge ihrer geschichtlichen Stellung, ihrem religiösen, näher ihrem christlichen Bewußtseyn eine durchaus einzige Ursprünglichkeit und damit zugleich nicht nur Urfrische und Urkräftigkeit, sondern insbesondere auch Reinheit zu. In ihnen, und in ihnen allein, ist uns der Eindruck, welchen die göttliche Offenbarung bei ihrem Eintritt in die Welt, und zwar in dem Kreise der für sie am meisten Empfänglichen, hervorbrachte, in seiner vollen Unmittelbarkeit gegeben. Dem unmittelbaren Eindruck mußte aber, dem allgemeinen Gesetz der Geschichte gemäß[b]), eine Stärke und namentlich eine Reinheit eignen, wie sie später nie wieder vorkommen können, nachdem der Eindruck ein vielfach geschichtlich vermittelter geworden ist. Den reinen Reflex der göttlichen Offenbarung im menschlichen Bewußtseyn können wir nur in denen anschauen, welche durch die Gewalt des ersten plötzlichen und überraschenden Eindrucks derselben in der Art von ihr hingenommen wurden, daß sie sich zunächst ganz überwiegend nur receptiv gegen sie verhalten und noch gar nicht bestimmt an eine Vermittelung der empfangenen neuen Eindrücke mit dem Inhalt des in ihrem ge-

a) Vergl. den zweiten Artikel, in dieser Zeitschr. 1858. H. 1. S. 11—19.

b) Schleiermacher, kurze Darstellung des theol. Studiums, §. 83: „Je mehr ein geschichtlicher Verlauf in der Verbreitung begriffen ist, so daß die innere Lebenseinheit je weiter hin desto mehr nur im Zusammenstoß mit anderen Kräften erscheint: um desto mehr haben diese auch Theil an den einzelnen Zuständen, so daß nur in den frühesten das eigenthümliche Wesen am reinsten zur Anschauung kommt."

schichtlichen Kreise allgemein geläufigen Bewußtseyns Hand anlegen konnten, wie dieß z. B. sehr augenscheinlich der Fall der Apostel war, etwa den Paulus ausgenommen, bei dem der zuletzt erwähnte Proceß schon in sehr bedeutendem Maße in den Gang kam. Und eben deßhalb ist es so wichtig, daß der Erlöser zur unmittelbarsten persönlichen Gemeinschaft mit ihm gerade solche Männer berief, die an der eigentlichen Bildung ihrer Zeit so wenig Antheil hatten. Ueberhaupt wird, was wir hier meinen, am augenfälligsten, sobald man speciell an die göttliche Offenbarung in Christo denkt und an die Apostel, welche den von der persönlichen Erscheinung des Erlösers unmittelbar ausgehenden Eindruck aus einer Nähe und in einer Vollständigkeit empfingen, wie außer ihnen niemand mehr (Joh. 1, 14. 1 Joh. 1, 1—3.), und überdieß von ihm selbst als die dafür am meisten Empfänglichen ausgewählt worden waren (Joh. 15, 15. 16.; vgl. auch V. 27.). Eben weil ihnen so das Bild desselben hell, klar und lebendig vor der Seele schwebte, konnte dann der heil. Geist durch die belebende Erinnerung an ihn und das, was er geredet hatte, mehr und mehr ergänzen, was ihrer Einsicht noch abging, und die irreleitenden Einflüsse von der Welt her erfolgreich von ihnen abwehren, so daß es uns nicht wundern kann, wenn uns thatsächlich in dem geschichtlichen Bilde dieser Männer eine ganz eigenthümliche Reinheit und Kräftigkeit, überhaupt eine ganz eigenthümliche Idealität der christlichen Frömmigkeit ins Auge fällt, die sie aus ihrer gesammten Umgebung in leuchtendem Glanze hervorhebt[a]). Indem wir nun aber einerseits diese Ursprünglichkeit und ursprüngliche Reinheit und Unversehrtheit des christlichen Bewußtseyns der Apostel anerkennen müssen, und andererseits, unseres geschichtlichen Verhältnisses zu ihnen eingedenk, das unserige als ein erst von dem ihrigen abgeleitetes: so können wir nicht umhin, ihrem christlichen Bewußtseyn normative Auctorität für das unserige, so wie überhaupt für das der Christen aller Zeiten, zuzugestehen, und folglich auch den Darstellungen, in denen sie selbst ihre christliche Frömmigkeit dar-

---

a) Vergl. Twesten, I. S. 407.

gelegt haben und die eben als solche die eigentlich classischen Darstellungen derselben sind, also ihrer gesammten evangelischen Verkündigung, die jedoch zu uns eben nur in den von ihnen hinterlassenen Schriftwerken gelangt ist [a]).

Sind nun die Apostel, sind überhaupt, wenn auch nicht alle in gleichem Maße, die biblischen Schriftsteller für inspirirte Männer zu achten, so participiren natürlich auch ihre Schriften an ihrer Inspiration, so gut wie alle ihre anderen geistigen Erzeugnisse, und werden sohin als inspirirte Bücher anzusehen seyn. Die Frage ist dabei nur, ob sie dieß vielleicht sogar in einem eminenten Sinne seyen, so nämlich, daß wir anzunehmen hätten, sie seyen aus Thätigkeiten jener Männer hervorgegangen, in denen, verglichen mit ihren übrigen geistigen Functionen, die ihnen beiwohnende Inspiration in ihrem relativen Maximum gestanden und wirksam gewesen sey. Daß dabei an einen specifischen Unterschied nicht gedacht werden kann, ist selbstverständlich, so folgerichtig auch die altkirchliche Theologie dieß thut. Denn es ist freilich nur die einfache Consequenz ihrer Identificirung von Offenbarung und Bibel, wenn sie die offenbarende Wirksamkeit Gottes im Grunde gar nicht in den Moment der Offenbarungsthatsache selbst — weder der äußeren, der Manifestation, noch der inneren, der Inspiration, — setzt, sondern in den Moment der schriftstellerischen Thätigkeit des seine Auffassung der göttlichen Offenbarung aufzeichnenden Menschen [b]).

---

a) Vergl. Twesten, I. S. 346 ff. Schleiermacher, christl. Glaube, II. §. 129. S. 357—361. Die Gegenerinnerungen von Strauß (Glaubenslehre, I. S. 177—181.) haben Stringenz nur unter einer Voraussetzung, die hier überall grundsätzlich ausgeschlossen bleibt, weil die christliche Grundvoraussetzung die gerade entgegengesetzte ist, nämlich nur unter der Voraussetzung, daß Christus nicht der Gottmensch, das Christenthum nicht ein Uebernatürliches, nicht eine neue Schöpfung ist. Auf eine eigenthümliche und geistreiche Weise findet sich der im Text entwickelte Gedanke dargestellt bei Braniß, Gesch. der Philos. seit Kant, I. S. 359 ff.

b) Schleiermacher, christl. Glaube, II. S. 362 f.: „Die allgemeine Gewohnheit, die heil. Schrift auch die Offenbarung zu nennen, verursacht, daß beide Begriffe nicht selten verwechselt werden, was nicht ohne Verwirrung abgehen kann. Denn wenn man dieß so versteht, als sey den

Hiervon aber abgesehen, fehlt nicht nur jeder Grund dazu, in den biblischen Verfassern eine eigenthümliche, von der allgemeinen, durch ihr ganzes Leben und namentlich durch ihr ganzes Berufsleben überhaupt sich hindurchziehenden Wirksamkeit des heil. Geistes der Art nach verschiedene Inspiration bei ihrer schriftstellerischen Thätigkeit und zum Behuf derselben anzunehmen, sondern eine solche Annahme würde überdieß auch jede zusammenhängende und klare Anschauung von dem Leben dieser Gottesmänner unmöglich machen a). Oder wären wir den-

heiligen Schriftstellern, indem sie aus Eingebung schrieben, der Inhalt göttlicherweise besonders kund gemacht, so ist dieß eine ganz unbegründete Behauptung, mag man nun mehr auf den Act der Abfassung eines heiligen Buches selbst oder mehr auf die ihr vorangehende und zum Grunde liegende Gedankenerregung sehen. Weil nämlich Alles, was sie lehren, auf Christum zurückgeführt wird, so muß auch in Christo selbst die ursprünglich göttliche Kundmachung alles in den heiligen Schriften Enthaltenen seyn, keineswegs aber vereinzelt nach der Weise der Eingebung, sondern Eine untheilbare, aus der sich alles Einzelne organisch entwickelt. Das Reden und Schreiben der vom Geiste getriebenen Apostel war also auch nur ein Mittheilen aus der göttlichen Offenbarung in Christo."

a) Schleiermacher, christl. Glaube, II. S. 365: „Dagegen würde man die Einheit des Lebens dieser apostolischen Männer auf die abenteuerlichste Weise zerstören, wenn man, um die Eingebung der heil. Schrift recht vorzüglich herauszuheben, behaupten wollte, sie wären in anderen Theilen ihres apostolischen Amtes weniger von dem heil. Geist beseelt und getrieben worden, als in den Acten des Schreibens, und wiederum weniger in der Abfassung solcher auch den Dienst der Gemeinde betreffenden Schriften, welche nicht vorher bestimmt waren, in den Kanon aufgenommen zu werden, und eben so auch ausgezeichnet mehr bei denjenigen öffentlichen Reden oder Theilen von Reden, welche hernach in der Apostelgeschichte aufbewahrt worden sind, als bei allen übrigen, und mit oder ohne ihr Wissen sey dieser Unterschied darin begründet, daß diese Reden und Schriften bestimmt waren, außer ihrer unmittelbaren Abzweckung sich auch auf alle künftigen Zeiten zu beziehen. Mithin ist die eigenthümliche apostolische Eingebung nicht etwas den neutestamentlichen Büchern ausschließend Zukommendes, sondern diese participiren nur daran, und die Eingebung in diesem engeren Sinne, wie sie durch die Reinheit und Vollständigkeit der apostolischen Auffassung des Christenthums bedingt ist, erstreckt sich auch so weit als die von dieser ausgehende amtliche apostolische Wirksamkeit. Betrachtet man nun die Eingebung der Schrift in diesem Zusammenhang als einen besondern Theil des

noch vielleicht deßhalb zu einer solchen Annahme berechtigt oder wohl sogar verpflichtet, weil wir ja doch anerkannt haben, und wir wollen es auch gewiß nicht zurücknehmen, daß den biblischen Autoren, wenigstens den Propheten und den Aposteln unter ihnen, göttliche Inspirationen zu Theil geworden sind? Könnten denn diese nicht gerade in die Momente ihrer schriftstellerischen Arbeit gefallen seyn? Dieß gesetzt, wiesen sich ja unsere heil. Bücher in der That als Erzeugnisse einer *specifischen* Wirksamkeit des göttlichen Geistes aus! Allein diese Unterstellung ist eine unstatthafte. Einerseits fehlt es an jeder bestimmten Veranlassung zu ihr, vielmehr gibt der Hinblick auf unsere Schriftwerke auf das positivste den Eindruck, daß sie von ihren Urhebern im Zustande nüchterner schriftstellerischer Productivität verfaßt worden sind. Andererseits ist es aber auch unmöglich, die schriftstellerische Thätigkeit unserer Autoren als mit den ihnen zu Theil werdenden Inspirationen der Zeit nach zusammenfallend zu denken. Die Inspiration muß nämlich ihrem Begriff zufolge a), indem sie die Reihe der Lebensentwickelung des Menschen aus seiner eigenen Selbstbestimmung unterbricht, als ein nur momentaner, flüchtig dahin eilender Zustand gedacht werden. Als ein continuirlich andauernder Zustand könnte sie ja in unserem Bewußtseyn sich nicht als das plötzliche Aufblitzen eines wesentlich Neuen, außer jedem uns erinnerlichen Zusammenhange mit unserer eigenen producirenden Geistesthätigkeit, kundgeben. Schon wegen dieser Flüchtigkeit der Momente der Inspiration fehlt es in ihnen augenscheinlich an Raum, um die schriftstellerische Thätigkeit in sich

---

überhaupt aus der Eingebung geführten apostolischen Amtslebens, so wird man schwerlich dazu kommen, alle die schwierigen Fragen über die Ausdehnung der Eingebung aufzuwerfen, die so lange auf eine Weise beantwortet worden sind, wodurch der Gegenstand aus dem Gebiet der erfahrungsmäßigen Beurtheilung ganz hinausgerückt wird." Vergl. *Lange*, Dogm. I. S. 545: „Wenden wir diesen Grundsatz auf die heil. Schriften an, so kann von einer Inspiration, welche von dem allgemeinen religiösen Geistesleben der Schriftsteller specifisch zu unterscheiden wäre, wie dieß die ältere Theologie hat thun wollen, nicht die Rede seyn."

a) Vergl. den *zweiten* Artikel, S. 14 ff.

aufzunehmen, die sich nothwendig durch eine längere Zeitstrecke hin ausdehnt. Ueberdieß aber vertragen sich auch diese beiden, das eine Inspiration Empfangen und das Abfassen einer Schrift, ihrer Natur nach übel miteinander, so daß es schwer fällt, sie sich als gleichzeitig in demselben Subject statthabend vorzustellen. Der Entschluß zu schreiben und vollends die Ausführung desselben setzt einen schon vorhandenen Inhalt des Bewußtseyns voraus, den man einem fremden Bewußtseyn durch Darstellung nahe bringen will. Der Act des Schreibens ist der Ordnung nach nicht der des Meditirens, sondern er setzt diesen als bereits abgeschlossen voraus, und so kann nun auch niemandem früher der Gedanke an die Mittheilung einer durch Inspiration empfangenen Erkenntniß an Andere kommen, bevor nicht diese Inspiration schon stattgehabt hat [a]). Im Moment der Inspiration selbst wird der Inspirirte um so weniger zu einer schriftstellerischen Thätigkeit sich aufgelegt finden, da das mechanische Geschäft des Schreibens dem Zustande der Inspiration geradezu widerstrebt, weil dieser allemal in irgend einem Maße ein ekstatischer ist. Ekstatische Zustände lassen sich im Moment der schriftstellerischen Function nicht denken. Nun kann sich freilich wohl auch der Fall ereignen, daß unter dem Acte des Schreibens selbst eine Inspiration erfolgt; dann wird aber das Aufleuchten dieser sofort eine Unterbrechung von jenem nach sich ziehen. Oder selbst angenommen, die Inspiration setzte sich in die Handlung des Schreibens hinein fort, — und da das Schreiben von dem concentrirtesten und folglich energischsten Denken und also von einer tiefen und lebendig bewegten Erregtheit des Geistes begleitet zu seyn pflegt [b]), so scheint dieß nicht undenkbar, — so wäre doch dieses

---

a) So liegt es ja auch bei den alttestamentlichen Propheten recht deutlich vor, wie dem Empfang ihrer Inspirationen (durch Visionen und innere Einsprachen) die schriftliche Aufzeichnung der Kunde von ihnen und ihrem Inhalt allezeit erst nachfolgt.

b) Petersen, die Idee der christl. Kirche, II. S. 182 f.: „Zunächst ist nun das Schreiben nur eine andere Weise des Sprechens selbst; es ist das in feste Zeichen sich verfassende Sprechen. Aber damit unterscheidet sich auch wieder das Schreiben von dem Sprechen. Denn der, welcher seine Worte in Schrift stellt, wird gerade dadurch zu einer besonderen

Hinüberspielen des einen Zustands in den anderen ein bloß scheinbares; denn wenn in solchem Falle der durch Inspiration gegebene Gedanke auf Veranlassung des Niederschreibens sich abschließend vollendet, so vermittelt sich dieß ja ausdrücklich durch die Denkfunctionen des Schreibenden, und was als Fortgang der Inspiration erscheint, ist somit in Wahrheit schon wieder die eigene denkende Thätigkeit des Menschen. Die biblischen Verfasser haben also zwar Inspirationen gehabt, und was sie in ihren Schriften niedergelegt haben von religiöser Erkenntniß, verdanken sie zum großen Theil Inspirationen; aber weder war das Inspirirtseyn ihr habitueller Zustand, noch haben sie jene ihre Bücher in den einzelnen Momenten ihres Inspirirtseyns verfaßt; oder: unsere biblischen Bücher sind zwar Erzeugnisse von Männern, denen Inspirationen zu Theil geworden sind, nicht aber (directe) Erzeugnisse dieser Inspirationen selbst. Davon kann demnach, wie schon gesagt, nicht die Rede seyn, daß unsere Schriften an der Inspiration, mit der ihre Verfasser begnadigt wurden, auf eine *specifische* Weise Antheil haben, in einer *Art*, wie es von den übrigen Producten ihrer geistigen Thätigkeit nicht gilt; dagegen wäre es allerdings möglich, daß sie doch wenigstens *in einem vorzüglichen Maße*, mit diesen letzteren verglichen, an derselben participiren. Nämlich in dem Falle wird es sich so verhalten, wenn etwa gerade die schriftstellerische Thätigkeit in den Propheten und Aposteln eine in besonderem Grade gesteigerte Empfänglichkeit für die Wirksamkeit des heil. Geistes in ihrer Seele begründen sollte. Diese Empfänglichkeit nun bestimmte sich bei ihnen natürlich, wenn es sich nach dem allgemeinen Gesetz derselben fragt, je nach dem Grade der Normalität einerseits und der Intensität andererseits ihrer geistigen

---

Reflexion auf sein zu schreibendes Wort genöthigt. Ist das gesprochene Wort immer noch mit dem Subjecte Eines, und erscheint es nur für den Hörenden objectiv, so objectivirt sich das geschriebene für den Sprechenden selbst; es muß durch seine Reflexion hindurch gehen, so daß mit der Intention, es als Schrift ein- für allemal zu fixiren, in dem geschriebenen Worte auch der Gedanke sich förmlich vom Subjecte losmacht und in sich selber concentrirt.“

Thätigkeit. Das größte Maß beider eignete nun aber, dem Begriff der Sache selbst zufolge, ihrer Thätigkeit ausdrücklich in ihrem Berufe [a]), und zwar innerhalb dieses wieder jeder einzelnen Thätigkeit je nach dem Maß ihrer Bedeutung für denselben, je nach ihrer näheren oder entfernteren Zweckbeziehung zu der ihnen durch ihren Beruf gestellten Aufgabe. Nun gehörte die Abfassung von Lehrschriften allerdings bestimmt mit zu der Berufsthätigkeit der Propheten und der Apostel, wenigstens mancher von ihnen. Namentlich bei den letzteren war sie unter Umständen in ihrer allereigentlichsten Berufsthätigkeit mit inbegriffen, in ihrer Arbeit für das Reich Christi durch die Verkündigung des Evangeliums. Freilich nahm bei dieser die schriftliche Predigt von dem Erlöser gegen die mündliche entschieden eine untergeordnete Stellung ein [b]), und ein irgend klares Absehen auf die Bedürfnisse späterer Zeiten hatten die apostolischen Schriftsteller sicher nur bei der Abfassung ihrer Geschichtsberichte und der Apokalypse; allein dafür ruht doch wieder die schriftliche Darstellung unserer Gedanken auf einer intensiveren Geistesthätigkeit als die mündliche, insbesondere auf sorgsamerer und abgeschlossenerer Ueberlegung und größerer Genauigkeit, vornehm-

---

a) Twesten, I. S. 416: „Obwohl wir uns die Inspiration nicht so vorstellen, als habe sie erst beim Reden und Schreiben angefangen und mit demselben aufgehört, sondern als etwas Dauerndes und daher auf alle Aeußerungen der Inspirirten Einfließendes: so müssen wir doch bei denen, deren Thätigkeit nicht ganz in ihrer prophetischen und apostolischen Wirksamkeit aufging (wie Paulus ja z. B. in Korinth nicht bloß das Evangelium verkündigte, sondern auch bei Aquila arbeitete, Apgesch. 18, 2—11.), einen Gegensatz anerkennen zwischen Handlungen, die überwiegend durch das Streben, das Wachsthum des Reiches Gottes zu fördern, oder mehr durch andere persönliche Bedürfnisse und Triebfedern bestimmt wurden; und jene sind es vorzugsweise, die, wie von einem Antriebe des heil. Geistes ausgehend, so auch, so weit sie unter den Begriff der Darstellung fallen, als durch Eingebung bestimmt betrachtet werden müssen."

b) Wir möchten deßhalb nicht mit Lange, I. S. 556., schreiben: „Allerdings muß man im Allgemeinen bei Einem und demselben Träger der Offenbarung eine höhere Empfänglichkeit für den Geist und somit auch ein höheres Maß des Geistes annehmen für die Fälle, in denen er schrieb, im Verhältniß zu denen, wo er bloß (!) predigte."

lich auch des Ausdrucks, und wir pflegen in sie am meisten nur den ausgereiften, gediegenen Ertrag unserer Bemühungen um die Erkenntniß aufzunehmen a). Daher wird man denn wirklich gerade in den amtlichen Schriften der Apostel und der ihnen nahe stehenden apostolischen Gehülfen ein vorzugsweise hohes Maß von Wirkung des ihnen eignenden heil. Geistes vorauszusetzen haben, und ich für meine Person theile diese Voraussetzung mit freudigem Herzen.

Verhält es sich nun so mit der Inspiration der Bibel, so kann sie derselben nicht in allen ihren Theilen in gleichem Maße zukommen, sondern sie wird zwar auf Alles in ihr zu beziehen seyn, aber nicht auf Alles gleichmäßig. Es sind also Grade der Inspiration der heil. Schrift anzunehmen b), je nach der Verschiedenheit sowohl der biblischen Bücher als auch der Elemente, welche ihren Gehalt bilden, nämlich nach Maßgabe theils der näheren oder entfernteren Stellung der einzelnen Verfasser zu der göttlichen Offenbarung, theils der näheren oder entfernteren Beziehung des Inhalts der biblischen Bücher zu der eigentlichen prophetischen und apostolischen Verkündigung c).

---

a) Martensen, Dogmat., S. 453: „Der Begriff der Inspiration der Schrift ist gegeben mit dem Begriff der Inspiration der Apostel; denn die Apostel hatten, wenn sie schrieben, keine andere Inspiration als die, welche über ihnen war bei jeder Amtsthätigkeit. Wohl aber muß man sagen, daß das Verhältniß zwischen Wort und Schrift ordentlicherweise dieses ist, daß die Schrift den Reichthum des mündlichen Worts in eine feste Grundform zusammendrängt, der abgeschlossene, durch die besonnene Erwägung abgeklärte und befestigte Ausdruck des begeisterten Gedankens ist, und daß wir daher in der heil. Schrift die reife und ausgetragene Frucht der Inspiration haben." Vgl. H. Holtzmann a. a. O. S. 125 ff.

b) Vergl. Twesten, I. S. 419—424. Nitzsch, System der christl. Lehre (5. A.), S. 99. Lange, Dogm. I. S. 546 ff.

c) In Beziehung auf diesen letzteren Punct kann man den von Twesten aufgestellten Kanon gelten lassen, Dogm. I. S. 421: „Der nähere oder entferntere Zusammenhang mit Christo, als dem Mittelpuncte unseres Glaubens, bietet einen Maßstab dar, nach welchem wir unterscheiden können, was für das christliche Bewußtseyn mehr oder minder wesentlich, mithin (?) mittelbarer oder unmittelbarer unter dem Einfluß des heil. Geistes zu denken sey; eben daraus wird sich auch der Unterschied

Die zuletzt vorgetragene Ansicht von der Inspiration der Bibel — wie schon gesagt, die jetzt entschieden vorherrschende — halte nun auch ich für die vollkommen sachgemäße, und ich bin überzeugt, daß es bei ihr sein Bewenden wird behalten müssen; allein über ihr Verhältniß zu der alten kirchlich-dogmatischen Inspirationslehre scheint mir bei ihren Vertretern noch eine gewisse Unklarheit obzuwalten, über die wir hinauskommen müssen. Man pflegt diese Ansicht für eine bloße Modification der altkirchlichen Vorstellung zu halten, die das Wesen und den eigentlichen Kern derselben unangetastet lasse und an ihr nur einige abenteuerliche und unvollziehbare nähere Bestimmungen abthue, die eine übertreibende dogmatische Pedanterei ihr unnöthigerweise hinzugefügt und durch die sie sie verunstaltet habe. Deßhalb trägt man auch kein Bedenken, jene moderne Vorstellung von der Sache mit demselben Namen „Inspiration der heil. Schrift" zu benennen, mit dem die altkirchliche sich so lange bezeichnet hat, und hält sich für berechtigt, ihn fort und fort im Munde zu führen. Dieß ist nun aber nicht wohlgethan; denn es muß zu einer Verwirrung der Begriffe führen, da es auf einer Täuschung beruht, in der leider unsere gläubige neuere Theologie sich nur allzu sehr zu gefallen scheint. In Wahrheit ist die erörterte und so eben ausdrücklich gebilligte Ansicht etwas toto genere Anderes als die kirchliche Inspirationslehre und involvirt ganz bestimmt das Aufgeben dieser letzteren. Diese ist, was sie ist, nur dadurch, daß sie die Inspiration direct der Schriften, und zwar als Eingebung oder Eingießung, ausschließend durch die Wirksamkeit des göttlichen Geistes, ohne die Vermittelung der persönlichen habituellen Erleuchtung ihrer Verfasser, behauptet a); die moderne

---

des A. u. N. T.'s und ihrer verschiedenen Bestandtheile in Hinsicht der Inspiration ableiten und rechtfertigen lassen." Und S. 423: „Die Inspiration schließt — — den Einfluß menschlicher Unvollkommenheit, wie auf den Willen, so auch auf die Erkenntniß, nicht schlechterdings aus; nur haben wir denselben in dem Grade geringer zu denken, als etwas mit Christo näher zusammenhängt."

a) Vergl. Dieckhoff a. a. O. S. 759: „Der Inspirationsbegriff wird nur festgehalten, wenn die Wirkung des heil. Geistes bei der Abfassung der Schriften nicht in die allgemeine Einwohnung desselben in den Verfas-

Theorie dagegen betrachtet die Inspiration der Schriften lediglich als die Folge, und zwar die durchaus natürliche Folge, der letzteren. Ihr sind jene deßhalb und insoweit inspirirt, weil und als sie von Personen herrühren, welche einerseits durch den persönlichen Besitz des heiligen Geistes, wie er in dem Begriff der Wiedergeburt und der Heiligung an und für sich mitenthalten ist, Erleuchtete sind und andererseits (als bei dem Offenbarungshergang mitbetheiligte Actoren) einzelne Inspirationen (in dem in unserm zweiten Artikel dargelegten Sinne), aber, wohl zu merken, außerhalb der Momente ihrer schriftstellerischen Thätigkeit, empfangen haben. Erleuchtung der Personen und Inspiration (Eingebung) der Schriften sind sehr verschiedene Dinge, die man scharf unterscheiden muß a). Der Zustand der Erleuchtung, eine wesentliche Seite der Heiligung, überhaupt das Beseeltseyn und Getriebenwerden von dem heiligen Geiste, wie er den Gläubigen einwohnt, ist ein habitueller Zustand, der der Inspiration ein accidenteller und nur momentaner; die altkirchliche Lehre basirt sich allein auf diesen b), die moderne auf jenen, und

---

fern aufgelöst, sondern wenn zugleich die besondere, wunderbare Wirkung desselben in Beziehung auf die Abfassung der Schriften, und zwar der Schriften als Ganzes, festgehalten wird."

a) Vergl. Adolph Monod a. a. O. S. 146: Jamais il n'a été donné à aucun homme, ni à aucune réunion d'hommes, de composer un livre, fût-ce un livre très court, qui égale la sainte Écriture et qui soit capable de produire les mêmes effets de consolation, de sanctification, de conversion; jamais cela ne sera donné à aucun homme, à aucune réunion d'hommes, à moins que le Saint-Ésprit ne les conduise de la façon spéciale dont il a conduit les apôtres et les prophètes. Ce n'est pas une question de sainteté personelle, puisque cette sainteté que nous venons de reconnaître à l'Écriture n'est pas moindre dans les discours d'un saint Paul que dans ceux de Jésus-Christ lui-même (!): c'est une question de direction divine. — — — La Bible est un livre à part que nul autre n'a jamais, ne saurait jamais égaler.

b) Man erinnere sich, wie Quenstedt in der oben angeführten Stelle ausdrücklich behauptet, die biblischen Verfasser hätten nicht voluntate regenita, qualis est illa, qua fideles moventur ad pietatis opera, geschrieben. Wie entschieden die altkirchliche Theologie die moderne Zurückführung der Inspiration der Bibel auf die habituelle Inspirirtheit ihrer prophetischen und apostolischen Verfasser ablehnt, liegt in der Unter-

so sind beide zwei durchaus verschiedene Vorstellungsweisen. Dieß tritt nun auch sofort in den Consequenzen beider hervor. Aus der altkirchlichen Theorie folgt unerbittlich die unbedingte Irrthumslosigkeit der Bibel (und letztlich eben um für sie ein Fundament zu gewinnen, hat ja die altprotestantische Theologie diese Theorie aufgebaut), aus der modernen die Leugnung derselben; denn das Erleuchtetseyn des Menschen, auch des am weitesten geförderten, ist nie ein absolutes, weil es sein Maß an seinem Geheiligtseyn überhaupt hat, das in dem gegenwärtigen Leben immer nur ein relatives bleibt. Wenn aber beide Ansichten so grundverschieden sind, so fordert nicht nur die Ehrlichkeit, sondern auch das Interesse der wissenschaftlichen Klarheit gebieterisch, daß man gewissenhaft Alles vermeide, was den Schein des Gegentheils veranlassen kann, mithin namentlich auch für die verschiedenen Vorstellungen verschiedene Termini wähle, also daß die Anhänger der modernen Vorstellung darauf Verzicht leisten, um diejenige eigenthümliche Beschaffenheit der Bibel, welche sie ihr vermöge ihrer Abfassung durch Propheten und Apostel zusprechen, zu bezeichnen, von ihr zu sagen, sie sey „inspirirt“. Wir müssen offen erklären, daß wir der Bibel, so unzweifelhaft sie uns auch als prophetische und apostolische Schrift eine heilige Schrift im wahrsten und höchsten Sinne ist, doch „Inspiration“ nicht beilegen. So werden die Dinge redlich und klar liegen, und wir werden einander verstehen, Freund und Feind, und wissen, wie wir mit einander daran sind. Diejenigen, welche bei der altprotestantischen Anschauungsweise beharren, insbesondre auch die Nichttheologen unter ihnen, haben ein gutes Recht, das von uns zu fordern. Daß dieses Abstehen von der Behauptung einer Inspiration der

---

scheidung besonders klar zu Tage, welche einige der alten Dogmatiker (s. z. B. F. A. Lampe, Dissertatio de theopneustia autorum sacrorum, in seinen Dissertatt., T. II. p. 354 sqq.) zwischen der inspiratio simplex und der inspiratio duplex machen. Die letztere legen sie nämlich denjenigen biblischen Büchern bei, die von solchen Verfassern herrühren, die auch persönlich inspirirt waren, auch außerhalb des actus scribendi, und die folglich bei diesem durch die specifische schriftstellerische Inspiration zum zweiten Male, gleichsam in zweiter Potenz, inspirirt wurden.

Bibel nicht aus dem Unglauben, etwa aus dem sog. Rationalismus, herrührt, darüber habe ich ein gutes Gewissen, wie ja auch geschichtlich nachweislich das im Allgemeinen eingetretene Nachlassen von der Strenge des Inspirationsbegriffs eine Folge nicht des Rationalismus, sondern „der seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts eingeleiteten historisch-kritischen biblischen Forschungen“ ist a).

Nunmehr werden wir aber freilich auch unsererseits den heutigen Vertheidigern der kirchlichen Inspirationslehre zumuthen dürfen, daß auch sie nicht den Versuch machen, unter dem Namen derselben uns etwas von ihr Verschiedenes aufzureden, etwa in der Art, wie Philippi b) die Vorstellung von dem lediglich passiven Sichverhalten der biblischen Verfasser unter der ihnen widerfahrenden Eingebung aus ihr heraus- und in die von einer „Vermählung des göttlichen und des menschlichen Geistes in der Theopneustie“ umzudeuten bemüht ist. Dieser Punct ist überhaupt für diejenigen Dogmatiker der Gegenwart, welche den altkirchlichen Standpunct zu behaupten suchen, der Hauptanstoß in unserer Lehre c), zumal nachdem die Einsicht allgemein aufgegangen ist, daß die Wirkung des heil. Geistes auf den Menschen gerade die Entbindung und Entfaltung des wahrhaft Menschlichen in ihm, insbesondere auch seiner individuellen Eigenthümlichkeit, zur Folge hat d). Ihn zu umgehen und gleichwohl jede Einmischung trübender menschlicher Elemente auszuschließen, so daß die unbedingte Irrthumslosigkeit der Schrift gesichert bleibe, haben sie daher als ihre eigent-

a) Tholuck, die Inspirationslehre, a. a. O. S. 126. 329.

b) Dogmat. I. S. 177—181. Vergl. S. 182. 205.

c) Vergl. Twesten, I. S. 418 f. Er räumt ein, daß die altkirchliche Vorstellung, daß die biblischen Verfasser todte, bloß passive Werkzeuge des heiligen Geistes gewesen, „dem Begriff einer nicht absolut ursprünglichen Mittheilung widerspreche“. „Denn“, setzt er sofort hinzu, „ausschließlich auf göttliche Causalität kann nur das im strengsten Sinne Ursprüngliche bezogen werden, wobei das Endliche nicht sowohl Ursache als nur Bedingung ist, d. h. nicht sowohl erklärt, daß etwas, als nur, warum es jetzt geschieht; wenn dagegen ein Princip neuer Erscheinungen in die Natur schon aufgenommen ist und nun in ihr und durch sie seine Wirkungen zu äußern anfängt, so haben daran auch die Naturursachen ihren Antheil.“

d) Vergl. Ebrard, Dogmat. I. S. 31 f.

liche Aufgabe ins Auge gefaßt. Das Mittel aber, durch welches sie das an sich Unmögliche, das sie sich hiermit vorsetzen, zu erreichen hoffen, ist die Annahme einer schlechthin vollendeten persönlichen Erneuerung der Propheten und Apostel ausschließend in Beziehung auf die theoretische oder intellectuelle Seite, ohne ein entsprechendes Maß der Wiederherstellung auch auf der praktischen oder thelematischen.

Die Bahn hat hier, so viel ich weiß, Beck [a]) gebrochen, ganz in seiner charaktervollen, energischen Weise. Indem wir seinen Hauptgedanken reproduciren, dürfen wir uns dabei auf die Berücksichtigung des N. T.'s beschränken. Auch Beck nimmt eine specifische und einen rein leidentlichen Zustand mit sich führende Inspiration der neutestamentlichen Schriftsteller in actu scribendi nicht an, sondern ihre Inspiration ist ihm ihre persönliche Erleuchtung überhaupt in ihrem habituellen Verhältniß zum göttlichen Geiste [b]), das er aber als das der intensivsten Einheit denkt (S. 227—230. 233 ff. 238 f. 240—246.). Daß sich in ihre Auffassung und Mittheilung der göttlichen Offenbarung von ihrer Seite her etwas Trübendes und Verunreinigendes eingemischt habe, leugnet er rundweg (S. 229.). Fragen wir aber, wie es möglich gewesen, daß eine solche Beimischung ausblieb, so antwortet er uns (S. 230 f.) folgendermaßen: „Nur für ihre Lehrthätigkeit sagt der Herr den Aposteln jene Vollendung des aus der Wiedergeburt hervorgehenden Geisteslebens bis zur vollen Theopneustie zu, eine organische Lebensvereinigung des göttlichen Geistes mit ihrer geistigen Erkenntnißkraft (πνεῦμα διδάξει), als vollkommene Ausrüstung für ihren Offenbarungs-Zeugenberuf, so daß alle Wahrheit lauter sich ihnen

a) Einleit. in d. Syst. d. christl. Lehre, S. 226—266.

b) Vergl. S. 251 f., wo im Gegensatz gegen die neutestamentliche Inspiration gesagt wird: „Die alttestamentliche Theopneustie ist nicht eine ihren Organen stetig innewohnende, sondern in den besonderen Momenten des heiligen Geistesberufs dieselben erhebend und emportragend (φέρειν), während sie außerhalb solcher Zeitpuncte wieder zurücktreten in die einem jeden eigene Lebensstufe. Der Sinn und die Sprache des Geistes reicht eben daher auch weiter als die eigene Einsicht der Propheten (1 Petr. 1, 10—12.).“

erschließt a) und als reines Geisteszeugniß an die Menschen kommt; allein ihrem eigenen Ringen und Ueben und ihrer fortgesetzten Selbstentwickelung in gläubigem Gebrauch der göttlichen Gnadenmittel bleibt es anheimgestellt, das Gotteswort in ihrem eigenen Geist und Munde ebenso wie ihre Mitchristen mit ihrem ganzen Menschen zu ergreifen, wie es ihre Erkenntniß ergriffen hat, und zur persönlichen That und Wahrheit zu machen, Phil. 3, 12—17. Daher Petrus, für seinen Zeugenberuf bereits mit der lauteren Erkenntniß über das Verhältniß der Juden und Heiden ausgerüstet, in seinem Christenberuf seiner eignen Erkenntniß und Bezeugung konnte untreu werden, in dieser selbst aber die Verdammniß für sein Handeln anerkennen mußte, nicht in seinem Dawiderhandeln eine Widerlegung seines Zeugnisses, Gal. 2, 14. 18." b). Wenn dieß direct nur in Beziehung auf die Apostel gesagt ist, so weiß Beck doch auch dafür Vorsorge zu treffen, daß wir auch in denjenigen Schriften des N. T.'s, welche nicht von Aposteln herrühren, eine durch den heiligen Geist gewirkte reine und unverfälschte Darstellung der christlichen Offenbarung anerkennen müssen (S. 231—240.); wir werden aber sein Verfahren dabei hier unbedenklich der Kürze wegen übergehen dürfen.

Im Wesentlichen denselben Weg hält auch Philippi c) ein. Er beschränkt die Inspiration, im Unterschiede von der Offenbarung, ausschließend „auf diejenige Wirkung des heil. Geistes, durch welche die Bücher der heil. Schrift entstanden sind", und bemerkt, hierfür spreche eben „der in der Schrift nur 2 Tim. 3, 16. vorkommende und daselbst in derselben Bedeutung gebrauchte Aus-

a) Ist dieß nicht doch wieder die alte Eingießung? Welche Vorstellung sollen wir uns denn nun aber von dem Erkenntnißleben dieser Apostel machen, in deren Bewußtseyn sich bereits „alle Wahrheit lauter erschlossen hat"? Es scheint in Ansehung der höchsten Dinge zu völligem Stillstande verurtheilt zu seyn bei dieser unglücklichen Allwissenheit in Betreff des menschlich Wißbaren und Wissenswürdigen! Vergl. S. 241 f.

b) Als ob das persönliche Thun der Apostel nicht auch ein Lehren gewesen wäre!

c) Kirchl. Glaubenslehre, I. S. 150—210.

druck.“ An und für sich könne man nämlich dem Worte „allerdings eine umfassendere Bedeutung beilegen und damit nicht nur jegliche Wortwirkung, sondern auch jegliche Thatwirkung des göttlichen Geistes bezeichnen“ (S. 153.). Diese „Inspiration oder Theopneustie“ ist ihm nun „derjenige Act des Geistes Gottes auf den Menschengeist, durch welchen letzterer ganz in das Offenbarungsobject hineinversetzt und befähigt wird, dasselbe rein und ungetrübt aufzunehmen und wiederzugeben, oder derjenige Zusammenschluß des Menschengeistes mit dem Gottesgeiste, durch welchen die Offenbarung des letzteren lauter und unentstellt zum Inhalte des ersteren wird“ (S. 166.). Oder: „Diese göttliche Gabe, welche die Apostel, wie auch früher schon die Propheten des A. T.'s, befähigte, Träger des reinen Gotteswortes zu seyn, war die Gabe der Erleuchtung, kraft welcher sie durch den göttlichen Geist in das Offenbarungsobject mit ihrem eigenen Geiste so hineinversetzt wurden, daß derselbe das himmlische Offenbarungsbild als reiner Spiegel wiederzustrahlen vermochte“ (S. 150.). In ihrer größten Vollkommenheit haben wir uns diese Inspiration bei den Aposteln vorzustellen. „Nicht vorübergehend und stoßweise ergriff die Apostel der Geist, wie die Propheten des alten Bundes, sondern dauernd durchdrang er sie, nicht mit Aufhebung und erst nachträglicher Wiederherstellung, sondern mit ununterbrochener Bewahrung ihres nüchternen, verständigen Bewußtseyns; die Gedanken des Gottesgeistes waren zu Gedanken des Menschengeistes geworden, es fand gleichsam eine Mensch- und Sprachwerdung des Geistes Gottes selber statt. Nicht plötzlich hereinbrechendes Licht und dann wieder Dunkelheit, sondern beständiger Strahl des Offenbarungslichts, zurückgeworfen aus dem Spiegel des erleuchteten Menschengeistes“ (S. 172.). Der apostolischen Erleuchtung kommt „unbedingte Vollkommenheit“ zu (S. 151.); sie war „der Möglichkeit der Trübung von Seiten des Menschen“ nicht ausgesetzt, „weil (!) die Apostel sonst ihre Bestimmung verfehlt hätten“ (S. 151.). „Die Inspiration der Apostel ist also der höchste oder absolute Grad der Erleuchtung[a]), bei welchem

[a]) Vergl. auch S. 165.

kein Irrthum und keine Trübung durch den Menschengeist mehr denkbar ist, und die heil. Schrift ist nun deßhalb reine und vollständige Quelle und ausschließende Norm evangelischer Wahrheitserkenntniß, weil sie die Wirkung der Inspiration oder das Werk inspirirter Propheten und Apostel ist" (S. 152 f.). „Die Inspiration des Schriftworts ist, weil (!) eine nothwendige, auch eine dem Umfange nach unbeschränkte" (S. 162.). Wir haben uns nämlich die Inspiration „bei den Propheten und Aposteln in reinster und vollster Energie besonders dann wirksam zu denken, als sie die kanonischen Schriften verfaßten, weil (!) eben diese Schriften von der göttlichen Vorsehung für die Kirche Jesu Christi aller Zeiten und aller Orte zur bleibenden untrüglichen Norm der Heils- und Wahrheitserkenntniß vorausersehen und bestimmt waren. Wo etwa der mündlichen apostolischen Verkündigung sich ein trübendes Moment beimischte, da vermochte die göttliche Leitung das sofort auszugleichen und unschädlich zu machen; die für den Kanon bestimmten Schriften aber mußten eben um dieser ihrer Bestimmung willen (!) das vollkommen ungetrübte Bild der göttlichen Offenbarung darstellen" (S. 160—162.). Wird nun aber die Möglichkeit einer solchen schlechthin ungetrübten Erleuchtung der Apostel durch die Bemerkung bestritten, daß, da auch in ihnen noch Sünde zurückgeblieben, diese nothwendig in irgend einem Maße einen verfinsternden Einfluß auf sie ausgeübt haben werde: so glaubt Philippi dieses Argument durch die Berufung darauf entkräften zu können, daß ja in unserem dermaligen natürlichen Zustande der Regel nach die Erkenntniß der Wahrheit dem Willen des Guten voraus eile. „Wenn", schreibt er, „dieses Zurückbleiben des Willens hinter dem Verstande jetzt das naturgemäße und durchgehende Verhältniß des erkennenden zum wollenden Menschengeiste ist, warum sollte es denn von vornherein unmöglich scheinen, daß der Mensch im Stande sey, die göttliche Offenbarung rein und lauter aufzunehmen und klar und ungetrübt wiederzuspiegeln, auch ohne an der Leiter der Heiligkeit die oberste Sprosse erstiegen zu haben? Ferner aber ist auch der Inhalt der göttlichen Offenbarung der Art, daß er gar nicht so schwer zu erfassen ist. Gesetz und

Evangelium, des Menschen Sünde und Schuld und Gottes Gnade und Vergebung, die Sendung des Sohnes und das Opfer der Versöhnung, die Rechtfertigung durch den Glauben und die Gabe des Geistes zur Neuschaffung des Herzens und Lebens, das[a]) ist der Alles beherrschende und Alles durchdringende Mittelpunct der geoffenbarten Heilslehre der Schrift[b]). Ist diese Lehre nur dem Heiligen und nicht auch dem Sünder verständlich? Ist sie nicht vielmehr gerade für den Sünder gegeben und hört für den vollkommenen Heiligen auf, wenn auch nicht objective, doch subjective Wahrheit zu haben? Ist sie nicht nur dem Sünder erfahrbar und eben darum ihm, weil erfahrungsmäßig, auch tiefer und lebendiger verständlich?[c]) Mag die Tiefe des göttlichen Wesens nur von den Engeln des Lichts geschaut werden, die Tiefe der göttlichen Herablassung leuchtet gerade im Dunkel der Endlichkeit (!) und der Sünde; der Rathschluß der Erlösung ist den Menschenkindern offenbar, während die Engel nur gelüstet, in ihn hineinzuschauen" (S. 157; die weitere Ausführung s. S. 157—160.). Auf eine eigenthümliche Weise behandelt Philippi[d]) die inspiratio verbalis. Er vertheidigt nämlich die Wortinspiration so, daß er von ihr die Wörterinspiration entschieden verwirft, mit der Bemerkung, daß „die frühere Orthodoxie" „den Unterschied zwischen beiden nicht gehörig erkannte und die heil. Schrift mehr als das Product eines äußerlichen göttlichen Dictates, denn einer innerlichen göttlichen Eingeistung (!) betrachtete" (S. 185.). „Nicht die einzelnen Buchstaben, Silben und Wörter", so erklärt er seine Meinung näher, „auch losgetrennt

a) Gleich als ob es sich bei der Frage wegen der absoluten Irrthumslosigkeit der Schrift darum handelte, ob sie diese Wahrheiten, lediglich in solcher Allgemeinheit gefaßt, richtig vortrage!

b) Was die göttliche Offenbarung offenbart, ist nicht der Lehrsatz, daß Gott kraft der durch Christum bewirkten Versühnung aus reiner Gnade die Sünde vergibt, sondern der kraft der durch Christum bewirkten Versühnung aus reiner Gnade die Sünde vergebende Gott. Gott offenbart sich, heißt: Gott offenbart sich. Das Object seiner Offenbarung ist nichts Anderes und nichts Geringeres als Gott selbst.

c) Ich meine doch, niemand versteht sie so vollkommen wie der Heilige Gottes, der von keiner Sünde wußte, Christus!

d) I. S. 184—191.

vom Inhalte und Zusammenhange, sind als unmittelbar eingegeben zu betrachten, denn die Schrift enthält nicht Wörter Gottes, sondern das Wort Gottes, und die göttliche Vorsehung hätte dann nicht zulassen dürfen, daß im Laufe der Zeit diese geheiligten Wörter in verschiedenen Lesarten auf die Nachwelt kamen, so daß es nun wieder einer besonderen Inspiration bedürfte, um den ursprünglich reinen Text herauszufinden. Die Wortinspiration hingegen hat Gott selbst durch die Geschichte dieses Textes bewährt, indem anerkanntermaßen der Offenbarungsinhalt der heil. Schrift, trotz der Masse der um ihn herumspielenden, meist auf unbedeutende Kleinigkeiten und gleichgültige Aeußerlichkeiten sich beziehenden, verschiedenen Lesarten, fest und unberührt geblieben ist" (S. 184 f.). Eben deßhalb, weil die Inspiration der Bibel keine Wörterinspiration ist, kommen nach Philippi auch die Nachlässigkeiten, die Barbarismen und die Solöcismen des neutestamentlichen Griechischen nicht auf die Rechnung derselben (S. 188 f.). Der Behauptung der älteren Dogmatiker, daß der sprachlichen Darstellung der biblischen Schriftsteller vollendete Reinheit und Schönheit eignen, liegt ihm zufolge nur dann Wahrheit zum Grunde, „wenn darunter die größte Angemessenheit des Ausdrucks zum Inhalte verstanden wird" (S. 188 f.). „Nur das göttliche Wort als Träger des göttlichen Gedankens" ist inspirirt, nicht sind es „die einzelnen Wörter an sich" (S. 186.).

Was ist nun mit diesen Versuchen erreicht? Unseres Erachtens nur dieses, daß es durch sie vollends klar gestellt ist, wie sich an der kirchlich-dogmatischen Inspirationslehre nichts bessern läßt, und daß man sie entweder ganz und unverstümmelt annehmen muß, wie sie lautet, oder sie unverhohlen ganz aufgeben muß. Die Intention, die Inspiration nicht als Eingebung lediglich von außenher bei einem rein leidentlichen Sichverhalten des Inspirirten, sondern als „organische Lebensvereinigung des göttlichen Geistes mit der geistigen Erkenntnißkraft des Menschen" a) zu fassen b), ist gewiß sehr löblich; allein bei ihr sollte man sich

a) Beck a. a. O. S. 230.
b) Dieses Interesse faßt am bewußtvollsten Gaupp ins Auge, prakt.

keine Täuschung darüber machen, daß dieses Interesse unumgänglich ein schwer ins Gewicht fallendes Opfer kostet, die Verzichtleistung auf die absolute Irrthumslosigkeit der heil. Schrift. Dieß Opfer will man aber nicht bringen, und daher nun das fortwährende Schwanken zwischen den beiden Vorstellungen von der Inspiration, der, welche man aufgeben will (momentane Eingießung), und der, die geltend gemacht werden soll (habituelle Erleuchtung), — ein Schwanken, das besonders bei Philippi recht offen zu Tage liegt. Der Versuch, die absolute Irrthumslosigkeit der Bibel dadurch zu retten, daß man die Inspiration ausschließend auf die intellectuelle Seite des Inspirirten beschränkt, ist (wie man es bei Beck besonders deutlich erkennt)

Theol. II, 1. S. 14—18. Man vergleiche folgende Aeußerungen: „Was ist nun die Inspiration, aus neutestamentlichem Gesichtspuncte betrachtet? Eine göttliche Einwirkung, die der menschliche Geist zum Zweck religiöser Mittheilung durch das in Lauterkeit und Wahrheit zu redende Wort von dem heil. Geiste kraft lebendiger Einigung mit demselben erfährt. — — Es handelt sich zunächst überhaupt von einem Leben im Elemente des heil. Geistes, den Christus dergestalt vom Vater sendet, daß der ganze Mensch davon durchdrungen, erleuchtet, geheiliget und in Lebensgemeinschaft mit Christo dahin gebracht werden soll, daß dieser je länger je mehr eine Gestalt in ihm gewinne. In der Gnadenökonomie des neuen Bundes ist es auf ein so völliges Einswerden des göttlichen und menschlichen Geistes abgesehen, daß Alles, was ein Erlöster im Glauben denkt, redet und thut, gleich sehr als eine göttliche wie als eine menschliche Lebensäußerung auftrete, und kein Unterschied zwischen dem, was dem heiligen, und dem, was dem menschlichen Geiste angehört, fortan bestehe“ (S. 15 f.). „Es empfängt der sich zu Gott erhebende Menschengeist die Einwirkung des heil. Geistes in der Art, daß das geredete Wort mit gleichem Rechte als Gottes Wort wie als Menschenwort bezeichnet werden kann, am wenigsten aber die Selbstthätigkeit des Redenden hierbei als aufhörend gedacht werden sollte, da sie vielmehr nur in Gott aufgehoben, hiermit aber göttlich bestätigt ist“ (S. 16.). „Je vollkommener die Inspiration ist, desto weniger darf dem Inspirirten zugemuthet werden, zwischen Göttlichem und Menschlichem seiner Rede im eigenen Bewußtseyn zu unterscheiden, da vielmehr dieses, das Vollkommene vorausgesetzt, sich überhaupt nur als im heil. Geiste aufgegangen wissen wird. Dagegen können allerdings bei einem niedrigeren Grade der Inspiration auch besondere Momente des höheren Einwirkens im Bewußtseyn hervortreten und ein gewisses Unterscheiden des Göttlichen und Menschlichen veranlassen.“ (S. 16 f.)

nichts Anderes als die Rückkehr zu der eben verworfenen Annahme einer „mechanischen“ Inspiration. Denn die göttlich übernatürliche Mittheilung von Erkenntnissen ist ein zugleich menschlicher Vorgang eben nur dadurch, daß sie nicht eine bloße Eintragung in das Gedächtniß ist, sondern ein sich sittlich vollziehender Proceß, eine Einpflanzung durch Selbstbestimmung in das individuell persönliche Lebenscentrum selbst, das aber eben so sehr Wille ist wie Verstand. Daß der Wille häufig hinter der Erkenntniß zurückbleibt (so wie auch umgekehrt diese hinter jenem), ist freilich einzuräumen; aber nichtsdestoweniger steht es unumstößlich fest, daß in demselben Verhältniß, in welchem dieß der Fall ist, allezeit auch die Erkenntniß der Wahrheit nur erst eine mangelhafte ist. Es gibt hier nun einmal kein Drittes: entweder die kirchlich-dogmatische Inspiration mit der absoluten Irrthumslosigkeit der Bibel — oder eine sittlich vermittelte habituelle persönliche Erleuchtung mit einer nur relativen Irrthumslosigkeit der Bibel; eins von diesen beiden muß man wählen. Was sodann noch die Unterscheidung von Wortinspiration und Wörterinspiration angeht, so käme es vor Allem darauf an, einen klaren Sinn derselben zu ermitteln. Daß „die einzelnen Buchstaben, Silben und Wörter, auch losgetrennt vom Inhalte und Zusammenhange,“ von Gott unmittelbar eingegeben worden seyen, diese Absurdität hat keiner unserer alten Dogmatiker behauptet [a]); wohl aber behaupten sie, daß Gott seine Gedanken in den bestimmten Worten, in denen wir sie in der heiligen Schrift lesen, den Propheten und den Aposteln eingegeben, und zwar deßhalb gerade in diesen Worten, weil eben sie und keine andern „die größte Angemessenheit zum Inhalt“ haben. Lehrt denn nun D. Philippi etwas Anderes? Und was ist es denn, wodurch seine Lehre in diesem Puncte von der der „früheren

a) Es wäre dieß das, wovon Agobard v. Lyon (adv. Fredegisum, c. 12.) schreibt: Quodsi ita sentitis de prophetis et apostolis, ut non solum sensum praedicationis et modos vel argumenta dictionum spiritus sanctus eis inspiraverit, sed etiam ipsa corporea verba extrinsecus in ora illorum ipse formaverit, quanta absurditas sequetur!

Orthodoxie" sich unterscheidet? Wenn diese von den biblischen Varianten und von den Barbarismen und den Solöcismen des neutestamentlichen Griechischen nichts wissen wollte, so war das eine ganz richtige Consequenz der Wortinspiration. Und soll die Bibel das leisten können, was sie auch nach unseren modernen kirchlichen Dogmatikern zu leisten hat, so muß vorausgesetzt werden, daß Gott die schlechthin wahren Gedanken auch in dem schlechthin richtigen sprachlichen Ausdrucke, der als solcher nur Einer seyn kann, mitgetheilt habe[a]). Möchte man doch einmal aufhören, an sich disparate Anschauungen, die sich nie verschmelzen lassen, mit einander verbinden zu wollen! Sie können sich nur gegenseitig verderben. Allen Respect vor der kirchlich-dogmatischen Inspirationstheorie; sie weiß klar, was sie will, und weil sie für die Erreichung des deutlich gedachten Zwecks kein unumgängliches Mittel scheut, hat sie Hand und Fuß. Wer sie in ihrer ganzen Strenge heute noch bona fide theilt, der soll mir ein ganzer Mann seyn; diejenigen aber, die sie erst mit modernen Lappen aufputzen wollen, ehe sie zu ihr stehen, bewegen sich auf schlüpfrigem Boden.

Hat uns die Beschäftigung mit diesen modernen Reproductionen der kirchlich-dogmatischen Lehre von der heil. Schrift einen Gewinn eingetragen, so ist es der, daß sie es uns von Neuem recht anschaulich gemacht haben, wie diese Lehre eine aus einem dogmatischen Interesse hervorgegangene wissenschaftliche Fiction ist, eine als Axiom aufgestellte Hypothese über den Ursprung der Bibel, die sich freilich als gänzlich unbrauchbar zur Erklärung der in dieser thatsächlich vorliegenden Phänomene erweist, ohne die man aber die Bibel nicht für das ausgeben kann, was man nun einmal schlechterdings an ihr haben will, weil man es für die Frömmigkeit nicht entbehren zu können meint, eine mit abso-

a) Tholuck in dem Artikel „Inspiration" in Herzog's Real-Encyklop. VI. S. 699: „Ist das religiöse Bedürfniß nach Sicherung der Schriftauctorität der Kanon, nach dem bestimmt werden soll, wie weit die Schrift inspirirt ist: wird diesem Kanon genug gethan seyn, wenn nicht mit der Inspiration der „Wörter" auch der Gedanke in präciser Weise sicher gestellt wird?"

luter Autorität ausgerüstete äußere, objective Erkenntnißquelle einer von Gott selbst formulirten und unmittelbar promulgirten und eben damit schlechthin unfehlbaren religiösen Lehre a). Man glaubt, für die Offenbarung an einer bloß menschlichen Bezeugung (ohne den Unterschied zwischen Bezeugung überhaupt und Beurkundung insbesondere zu beachten) sich nicht genügen lassen zu können, und postulirt deßhalb a priori eine göttliche. So noch Twesten b) und Hofmann c). Wir sollten aber doch

a) Schenkel, das Princip des Protestantismus, S. 86: „Die alte protestantische Theologie hat die Schrift nicht genommen, wie sie ist, sondern eine künstlich gelehrte Theorie in Beziehung auf sie ausgebildet. — — Aus einer wissenschaftlich nie gerechtfertigten und nicht zu rechtfertigenden Fiction ist die Annahme hervorgegangen, daß die ganze Schrift ihrem gesammten Inhalte nach bis in die geringfügigsten Einzelheiten auch ihrer nicht religiösen Bestandtheile ein Werk absoluter göttlicher Wunderthätigkeit und daher absolut unfehlbar sey. Diese Annahme ist unhaltbar, und es ist nutzlose Mühe, sie auch jetzt noch künstlich stützen zu wollen."

b) Dogm. I. S. 403: „Weil die Offenbarung keine Offenbarung seyn würde, wenn Gott nicht denen, die sie empfingen, die Fähigkeit mitgetheilt hätte, sie richtig aufzufassen, oder weil ihr Zweck war, eine höhere Stufe des religiösen Lebens und Wissens herbeizuführen, zu welcher Gott daher zunächst die Propheten und Apostel erhoben, und die sich in allen ihren Aeußerungen aussprechen mußte: deßhalb sind sie nicht bloß Zeugen gewöhnlicher Art, sondern verdienen ein höheres Vertrauen zur Richtigkeit ihrer Darstellung." S. 406: „Dann kämen wir aber wieder auf das zurück, was wir ungenügend fanden, ein bloß menschliches Zeugniß göttlicher Wahrheit." S. 414: „Wir werden annehmen, daß es eine Inspiration gebe, daß nicht bloß die Offenbarung, sondern auch ihre Darstellung in der Schrift auf göttliche Causalität" (auf gleiche Weise? Dieß scheint die Meinung zu sein) „zu beziehen sey." S. 419: „Wäre die Inspiration nichts Anderes, wäre sie nur eine gewisse religiöse Genialität, was könnte uns dann berechtigen, die heil. Schrift jeder anderen, als Göttliches dem Menschlichen, entgegenzusetzen?" Wollen wir denn dieses letztere im Ernst?!

c) Schriftbeweis, I. S. 569: „Daß die alttestamentliche Schrift ein Werk des heil. Geistes, daß sie inspirirt ist, dessen gedenkt unser Lehrsatz nicht ausdrücklich, aber nur deßhalb nicht, weil für uns ein- für allemal feststeht, daß Alles, was zur Fortführung der heiligen Geschichte dient, kraft einer Wirkung des heil. Geistes geschieht, welcher hierfür dem Menschen in der Weise, wie es für den jedesmaligen Zweck solcher Wirkung erforderlich ist, hinsichtlich seines Naturlebens bestimmend innewaltet." I. S. 44: „Das insoweit wiederhergestellte Volk mußte nun aber, um

nachgerade gelernt haben, wie trügerisch solche Schlüsse von dem, was wir für unser religiöses Bedürfniß halten, auf das, was Gott gethan haben werde, sind, und wie vielmehr der umgekehrte Weg der allein sichere sey, von dem, was Gott thatsächlich gethan, einen Schluß darauf zu ziehen, was unser wirkliches reli-

---

für die Verwirklichung der vollkommenen Gottesgemeinschaft bereitet zu seyn, nicht bloß durch ein letztes Vorbild derselben, sondern gleichmäßig durch das Ganze der vorbildlichen Geschichte zur angemessenen Stätte ihrer Verwirklichung werden. Hierfür bedurfte es, da es nicht mehr an der Vollendung seiner selbst zum Reiche Gottes den zusammenfassenden Abschluß jener Geschichte besaß, einer Zusammenfassung derselben im Worte, eines Schriftdenkmals derselben, unter dessen das Gemeinleben des Volks und das Verhalten des Einzelnen bestimmenden Wirkungen es der Erfüllung seines Berufs und aller Geschichte entgegensah." I. S. 573: „Ist es nun das einheitliche Ganze der Schrift, von welchem jenes gilt, so wissen wir auch, daß Gott durch seinen Geist die einzelnen Bestandtheile der heil. Schrift mit dem Absehen auf Herstellung eines entsprechenden Denkmals der vorbildlichen Geschichte hervorgebracht, also auf die Schreibenden so gewirkt hat, daß ihr Erzeugniß je an seinem Theile dem Absehen Gottes auf das Ganze gemäß gerieth. Aber nicht bloß auf die Schreibenden, sondern auch auf diejenigen ist solche Wirkung geschehen, welche die einzelnen Bestandtheile der Schrift zusammenstellten, sey es zu Büchern, sey es zum Ganzen derselben." I. S. 49: „Wenn aber die Zeit, in welcher die christliche Gemeinde ihre Stätte in der Völkerwelt hat, eine Zwischenzeit ist zwischen Anfang und Ende der in Jesu Christo vermittelten Geschichte, also eine Zeit, in welcher der wesentlich immer gleiche Bestand der Gemeinde durch ihren Anfang auf ihr Ziel übergeleitet seyn will: so bedarf die Gemeinde hierzu eines bleibenden Denkmals ihres Anfangs, eines Schriftdenkmals desselben, welches Jesu Christo zu seiner stetigen Bereitung der Gemeinde auf dem Wege zu ihrem Ziele diene, und es wird ihr, wie der vorbildlichen Gottesgemeinde, ein solches durch Wirkung desselben Geistes Jesu Christi, durch welchen sie selbst geworden ist, hergestellt worden seyn." I. S. 573: „Um sich die Entstehung der Schrift anschaulich zu machen, muß man gegenwärtig haben, was es um die Schrift ist; und nicht will umgekehrt aus der Art und Weise, wie sie entstanden, erkannt oder bewiesen werden, was es um sie sey." (!). Auch nach Dieckhoff, a. a. O. S. 760 ff., ist es ein selbstverständlicherweise berechtigtes, weil in seinem Wesen begründetes Postulat des Glaubens, daß die heil. Schrift „ein objectiv gewisses Wort Gottes" oder das „objectiv gewisse Wort der Heilsverkündigung" sey. S. 762 f. definirt er sie als „das von dem Gotte des Heils der Gemeinde der Gläubigen gewordene Wort, darin in gewisser Weise der Inhalt für den Glauben festgestellt ist."

giöses Bedürfniß sey, und was ein nur vermeintliches [a]). Und was hülfe denn auch, wenn es darauf ankäme, mittelst der Inspiration auf äußerem Wege für sich allein unbedingte Gewißheit in Ansehung des Glaubens zu erlangen, ein unfehlbarer Offenbarungs-Codex ohne eine unfehlbare Auslegung desselben?

Was sollen wir nun aber thun? Wollen wir vielleicht, da wir unsere protestantische kirchlich-dogmatische Inspirationslehre nicht zu behaupten vermögen, uns auf die sog. freiere der alten Kirche zurückziehen? Denn das ist allerdings wahr, in ihrer oben entwickelten äußersten Strenge schreibt sich unsere Lehre erst aus der späteren Zeit des 16. Jahrhunderts her [b]). Bei den alten Kirchenlehrern finden wir, was uns befremdend genug vorkommen mag, eine eingehende Erörterung und eine ausgearbeitete Lehre von der Inspiration der Bibel überhaupt nicht, und auch in den folgenden Jahrhunderten nicht bis auf den angegebenen Zeitpunct herab. Das Bedürfniß, um das es sich hier handelte, empfand man gar nicht [c]), und so begnügte man sich mit allgemein gehaltenen und gelegentlichen Aeußerungen. Diese lauteten aber allerdings bestimmt im Sinne der späteren Lehre; die Kirchenväter stehen nicht an, ihren Glauben an die göttliche Eingebung der heil. Schrift in den stärksten Ausdrücken auszusprechen. Aber daneben her läuft nun bei ihnen auch wieder durchweg eine Praxis, die damit gar nicht recht zusammenstimmt; denn im Einzelnen nehmen sie auch wieder gar keinen Anstand, Unvollkommenheiten, Ungenauigkeiten, Differenzen 2c. in der Bibel anzuerkennen. Wie überhaupt die Aussagen contrastiren, welche einerseits das religiöse Gefühl über die Inspiration der Schrift im Ganzen und andererseits der reflectirende Verstand in seiner Richtung auf das Einzelne in ihr abgeben: so finden wir auch bei diesen alten Kirchenlehrern, daß sie trotz ihrer begeisterten Aus-

---

a) Wer sehen will, was man Alles vorausgesetzt hat als göttlich gesetzten Zweck der Bibel, vergleiche z. B. Philippi, I. S. 210.

b) S. Tholuck, die Inspirationslehre, a. a. O. S. 125—132. Vgl. auch Sonntag a. a. O. S. 73—107. 112—125. 135 ff. 138.

c) Vgl. Ewald, Jahrbb. der bibl. Wissensch. VII. S. 90 ff.

sprüche über die volle Theopneustie unserer heil. Bücher dennoch (was ja auch in unsern Tagen den Vertheidigern der strengsten Inspirationstheorie zu Zeiten begegnet), wenn es sich um Einzelheiten handelt, zu denselben eine ziemlich freie Stellung einnehmen. Ja auch bei Luther, Zwingli, Calvin und ihren nächsten Nachfolgern stellt es sich noch nicht anders. Wollen wir nun, wie gesagt, etwa zu diesem unklaren Stande der Ansicht zurückkehren? Nimmermehr! Um ihre naive Unklarheit wollen wir die früheren Geschlechter doch gewiß nicht beneiden, und der Rückgang vom Bestimmteren zum Unbestimmten ist ja überhaupt ein Unding. Gewonnen wäre damit für die Wahrheit gar nichts; denn jene ältere Vorstellung ist ihrem Wesen nach keineswegs etwa eine andere als die der altprotestantischen Dogmatik; sie ist eben diese letztere selbst, nur in einer noch unfertigen, rohen Gestalt. Die Tendenz jener, die selbst aus dem vorchristlichen Judenthum sich herschreibt, geht vom ersten Augenblicke an auf diese hin. Beiden liegt durchaus dieselbe Grundanschauung von der Bibel zum Grunde, dieselbe Vermischung von Offenbarung und Bibel, dieselbe Vorstellung von der Religion, — und zwar eben die, welche wir heutzutage zu theilen nicht mehr im Stande sind.

Unter denjenigen unserer heutigen Theologen, welche die Unmöglichkeit, jene alten Anschauungen aufrecht zu erhalten, empfinden, ist es ziemlich allgemein Sitte geworden, um den richtigen Gesichtspunct für die Betrachtung der heil. Schrift zu bezeichnen, dieselbe ein gottmenschliches Werk zu nennen [a]) und zu fordern, daß man in ihr eine göttliche und eine menschliche Seite unterscheide, wiewohl freilich beide sich auf das innigste durchdrängen, so daß sie in concreto nicht auseinander herausgelöst werden könnten. Ich bedaure, daß ich mir diese Formel, so viel Bestechendes sie auch auf den ersten Anblick hat, nicht anzueignen weiß. Schon das sollte doch wohl bedenklich gegen sie machen, daß sie ja zu dem Ende erfunden worden ist,

---

a) Der, wie Holtzmann, Kanon und Tradition, S. 105., sich ausdrückt, „neuerdings so viel versuchte Parallelismus christologischer und bibliologischer Bestimmungen“.

um das, was uns an der Bibel als unvollkommen, und zwar als menschlich unvollkommen erscheint, zu erklären und zu rechtfertigen. Dazu ist sie nun aber schlechterdings untauglich; denn durch den Begriff des Gottmenschlichen ist ja an dem Menschlichen alles menschlich (d. h. an den Begriff des Menschen gehalten) Unvollkommene ausdrücklich ausgeschlossen. In dem Gedanken des Gottmenschlichen liegt das reine, das absolute Zusammen- und Ineinandersehn des Göttlichen und des Menschlichen. In Christo nun ist uns dieß wirklich gegeben, aber auch nur in ihm, und deßhalb ist Er allein der Gottmensch und sein Daseyn und Leben allein ein gottmenschliches. Die Bibel mit Ihm auf die gleiche Linie stellen zu wollen, was das Verhältniß des Göttlichen zum Menschlichen angeht, werden wir wohl Alle Bedenken tragen. Dann aber erscheint mir, auch hiervon abgesehen, die Unterscheidung zwischen einer göttlichen und einer menschlichen Seite an der Bibel nicht nur, weil sie sich gar nicht thatsächlich vollziehen läßt, als unfruchtbar, sondern auch als sehr mißlich. Denn durch sie wird die Bibel für unsere Betrachtung aus dem natürlichen Gesichtspunct herausgerückt und unter einen ganz singulären gestellt. Sie wird, und zwar willkürlich, aus der allgemeinen Gattung, der sie unbestreitbar angehört, herausgenommen, aus der Gattung eines Literaturproducts. Eine solche eximirte und privilegirte Stellung, durch die man sie freilich ehren will, hat sie aber alle Ursache zu depreciren; denn sie kann ihrer Wirksamkeit nur zum Nachtheil gereichen.

So verzichte ich denn auf alle Verhüllungen und gebe offen und ehrlich die These, daß die Bibel inspirirt sey, überhaupt auf. Ich darf es getrost, da ich wohl weiß, daß ich damit die im buchstäblichen Sinne göttliche Art und Kraft, die sie an sich hat und die ihr einwohnt, nicht im entferntesten verleugne. Nur daß mir die heil. Schrift ein Ausfluß dieses göttlichen Lebens ist, nicht der Quell selbst, in dem es in die Welt strömt; denn dieser ist mir die Offenbarung. Ob mir verloren geht, was der Kirchenlehre zufolge von göttlichem Licht und Leben übernatürlicherweise vom Himmel her uns zuströmt in der inspir-

renden Wirksamkeit des Geistes Gottes? Wie sollte es doch? Ich lehre ja gleichfalls eine Inspiration, sie hat bei mir nur an einer andern Stelle ihren Ort, vor und unabhängig von aller heiligen Schrift, — in der Offenbarung selbst, von der sie mir ein wesentliches Moment ist, das subjective oder innere. Dort, und dahin gehört sie, habe ich die Inspiration schon verwendet, so daß sie mir für den actus scribendi der biblischen Autoren gar nicht mehr zur Verfügung bleibt. Ueberhaupt habe ich dem Begriff der Offenbarung zurückgegeben, was ihm durch ihre Vereinerleiung mit der Bibel widerrechtlicherweise entzogen worden ist, und habe ihn so gestärkt. Darauf aber kommt es in diesen Fragen in erster Linie an, daß man unabhängig von der heil. Schrift eine solide, gehaltvolle und geschichtlich reelle und wirksame Offenbarung, aber, wohl zu merken, eine im strengsten Sinne übernatürliche, besitze; dann richtet sich die Stellung der heil. Schrift schnell und leicht in das richtige Geschick ein. Diese selbst gewinnt dabei nur; denn es werden ihr Lasten abgenommen, für die ihr nun einmal die Tragfähigkeit fehlt, und die sie deßhalb, wenn sie ihr aufgebürdet bleiben, unvermeidlich aus ihrer natürlichen Lage bringen und das schöne, harmonische Ebenmaß ihres Organismus stören. In den Preis, welcher ihr von den Inspirationsgläubigen gespendet wird, stimme ich aufrichtigst ein; er gebührt ihr auch meiner Ueberzeugung nach im vollsten Maße, nur zum Theil um anderer Tugenden willen, als jene ihr beilegen.

Ich gehe nun zuletzt noch zur Besprechung der aus dem Lehrsatze von der Inspiration der Bibel unmittelbar abfließenden Behauptung ihrer absoluten Irrthumslosigkeit oder Unfehlbarkeit über. Sie bezeichnet den Punct, in welchem jener Lehrsatz die Probe bestehen muß. Denn ist der alleinige Urheber der Bibel, abgesehen nämlich von ihren Schriftzügen, der Geist Gottes selbst, so kann es augenscheinlich an ihr überhaupt keine Unvollkommenheiten geben, und sie muß insbesondere auch von jedem Irrthum frei seyn. Unsere altprotestantische Theologie hätte also diese These durchaus nicht

umgehen können, selbst wenn es ihr bei ihrer Inspirationstheorie nicht letztlich gerade auf sie angekommen wäre, so wenig auch die heil. Schrift selbst ihr zu derselben eine directe Veranlassung bot. Denn es ist notorisch, daß diese nirgends auch nur scheinbar einen Anspruch auf unbedingte Fehllosigkeit laut werden läßt. Im Gegentheil, Stellen wie Luk. 1, 1—3., Röm. 15, 14. 15., 1 Kor. 2, 3. und ähnliche klingen gar viel anders. Um von dem A. T. ganz abzusehen, so lag dem Erlöser nichts so fern, als uns durch den Dienst seiner Apostel in authentischer Darstellung ein fertiges Lehrgebäude des religiösen Glaubens schriftlich in die Hand geben zu wollen als untrügliches Compendium der Wahrheit überhaupt oder doch wenigstens der religiösen Wahrheit a), und die Apostel ihrestheils haben eben so wenig daran gedacht, mit den von ihnen verfaßten Schriften der Christenheit etwas Derartiges zu hinterlassen, oder daran, daß die Nachwelt ihnen je eine solche Absicht beimessen werde b). Es würde damit auch der Ton ganz und gar nicht zusammenstimmen, in welchem sie zu ihren Lesern reden. Denn dieser ist durchaus nicht etwa der gebietender Lehrmeister, die Untrüglichkeit und überhaupt eine unbedingte Autorität für sich in Anspruch nehmen c). *Οὐχ ὅτι κυριεύομεν ὑμῶν τῆς πίστεως, ἀλλὰ συνεργοί ἐσμεν τῆς χαρᾶς ὑμῶν*, schreibt Paulus (2 Kor. 1, 24.) den Korinthiern, er, der ja in unserm Wissen und Weissagen überhaupt nur Stückwerk sieht (1 Kor. 13, 9.), ohne etwa sich und Seinesgleichen davon auszunehmen; und Jakobus (3, 2.) erklärt, indem er gerade von den Lehrern redet: *πολλὰ πταίομεν ἅπαντες*. Allein freilich unsere altprotestantische Theologie, je zweifelloser sie auf der einen Seite unter der Offenbarung nichts Anderes versteht, als die göttliche Mittheilung unmittelbar eines vollständigen Ganzen von religiöser Lehre,

---

a) Viguié a. a. O. S. 72: Il n'était pas dans l'idée de Jésus, par suite dans les plans de la providence, de nous faire transmettre, par écrit, le système complet et infalliblement rédigé de la doctrine et de la morale chrétiennes.

b) Viguié a. a. O. S. 44 f. sagt von den Aposteln: Ils sont loin de songer, qu'un jour on leur prêtera l'idée d'avoir voulu rédiger infalliblement toutes les vérités.

c) S. Viguié a. a. O. S. 51—70.

desto mehr muß sie von derselben, d. h. ihrer Vorstellung gemäß eben von der Bibel, Irrthumslosigkeit, und zwar ausdrücklich in dem Sinne von genauer logischer und didaktischer Richtigkeit der religiösen Begriffe und Lehrsätze, erwarten und fordern, — und je sehnsüchtiger sie auf der anderen Seite, von einem Mißverständnisse des religiösen Bedürfnisses aus, in der Bibel eine schlechthin unanfechtbare **äußere** religiöse **Auctorität** sucht, auf die der Glaube sich mit unbedingter Sicherheit stützen könne, desto mehr muß sie ein heiliges Interesse haben, jede Möglichkeit eines Irrthums, auch in den kleinsten und nebensächlichsten Dingen (denn auf ihrem Standpunct erscheint die Grenze zwischen Groß und Klein, zwischen Hauptsache und Nebensache, zwischen Wichtig und Unwichtig nothwendig als eine durchaus fließende), von ihr abzuhalten [a]).

Die Irrthumslosigkeit der heil. Schrift ist sohin vom Standpuncte unserer altprotestantischen Theologie aus ein nothwendiges

---

a) Den letzteren Punct angehend, mag **Quenstedt** (Syst. theologic., cap. IV. sect. II. quaest. 5.) statt aller übrigen altprotestantischen Dogmatiker Zeugniß ablegen: „Quodcunque σφάλμα et mendacium, quicunque error aut lapsus memoriae prophetis et apostolis tribuitur, non sine blasphemia ipsius spiritus sancti, qui per eos locutus est et scripsit, imputatur. Deus autem spiritus S. per infinitam suam scientiam nihil ignorare, nullius oblivisci, per infinitam veracitatem et infallibilitatem suam ne in minimo quidem errare, falli aut fallere, et per infinitam denique bonitatem suam nemini imponere, neminem in fraudem et errorem inducere potest. Labefactatur etiam per illam sententiam scripturae αὐθεντία et auctoritas, **perit fidei nostrae certitudo et infallibilitas**. Si enim quaedam in scriptura occurrunt dubia, incerta, erronea, falsa, unde de ceterorum auctoritate, certitudine aut veritate constabit? Si de uno loco dubitare licet, nihil est, cur de omnibus dubitare non liceat, inquit ipse Socinus. Et nisi de fidei principio infallibiliter certi reddamur, quomodo fidei ὑπόστασις, Ebr. XI, 1., **salutis certitudo et conscientiae tranquillitas** demum consistet? Gegen diese Art, das religiöse Bedürfniß zu verstehen, bemerkt **Tholuck** (die Inspirationslehre, a. a. O. S. 330.) treffend: „Der Christ, welcher nur in einer **von außen her** gegebenen diplomatischen Beglaubigung Heil für seine Glaubensgewißheit findet, kann nicht eher zur Beruhigung gelangen, als bis er bei dem unfehlbaren römischen Kirchenfürsten angelangt ist.“ Vgl. auch **Holtzmann** a. a. O. S. 174—177.

religiöses Postulat. Es fragt sich nur, ob es sich in der Erfahrung bewährt, und das muß sich leicht herausstellen a). Postulate dürfen natürlich nicht mit widerspenstigen Thatsachen in Conflict gerathen, wenn sie ihre Geltung behaupten wollen; das unserige aber kam schon sehr früh in diese mißliche Lage. Indessen bei dem Stande der biblischen Hermeneutik und besonders der biblischen historischen Kritik in den ersten Jahrhunderten unserer evangelischen Kirche war es noch möglich, die unserem Lehrsatz widersprechenden Thatsachen zum Schweigen zu bringen. Nachgerade ist dieß jedoch anders geworden, und heute räumen auch diejenigen Theologen, welche grundsätzlich den altkirchlichen Standpunct behaupten, ein, daß mit den früher angewendeten Mitteln jetzt nicht mehr zu jenem Ziele zu gelangen sey b). Heutzutage können wir uns nicht mehr verbergen, daß in der heiligen Schrift Irrthümer vorliegen c), und wir können uns auch nicht mehr mit der Beschränkung der Infallibilität derselben beruhigen, in der man eine Zeit lang ein ausreichendes Auskunftsmittel erblickte, mit der Annahme, daß die Schrift nur in ihrem eigentlich religiösen Inhalte, nur in Ansehung alles desjenigen, was

---

a) Edm. Scherer in der Revue de théol. etc., Vol. 9. p. 66: S'il existe un livre d'origine surnaturelle, son existence n'est pas seulement le fait le plus considérable qui puisse tomber dans le domaine de notre expérience, ce doit être aussi le plus facile à constater. L'infallibilité d'un receuil d'écrits tel que ceux qui composent la Bible, écrits qui appartiennent à tous les genres et qui touchent à tous les sujets, n'est pas seulement un miracle éclatant, c'est un miracle permanent et que chacun peut vérifier. Il n'est pas de livre humain qui ne porte dans des imperfections et des erreurs les traces irrécusables de son origine; comment l'absence de tout indice de ce genre n'éclaterait-elle pas à chacune des pages de l'écriture?

b) Dieckhoff a. a. O. S. 757: „Es wird wohl zugestanden werden müssen, daß die Art, wie man die Irrthumslosigkeit des Wortes der heil. Schrift in der alten orthodoxen Dogmatik gefaßt hat, eine unhaltbare ist, und daß man der negativen Kritik nicht mächtig werden kann, wenn man mit jenem Zugeständniß meint zurückhalten zu müssen."

c) Tholuck, das A. T. im N. T., S. 58: „Eine Inspirationsansicht, nach welcher dem Schriftwort, oder eine Offenbarungstheorie, nach welcher allen Worten der Apostel eine durchgängige Richtigkeit zuzuschreiben, wird nach den hier gewonnenen Resultaten sich nicht behaupten lassen.

Sache des Glaubens und des Lebens ist, irrthumslos sey, nicht aber auch in Ansehung derjenigen Gegenstände der Erkenntniß, welche keine religiöse Bedeutung haben. Denn einmal läßt sich, wie wir schon bei einer früheren Gelegenheit bemerkt haben, eine sichere Demarcationslinie zwischen dem Religiösen und dem Nichtreligiösen schlechterdings nicht ziehen, da in Wahrheit Alles einer religiösen Beziehung nicht nur fähig, sondern auch bedürftig ist; und fürs Andere lassen sich auch in Ansehung mancher Puncte, die von unmittelbarer religiöser Bedeutung sind, einige sogar dem ersten Anscheine nach von hoher, Irrthümer der heil. Schrift unbefangenerweise nicht in Abrede stellen, namentlich in Ansehung vieler historischer Puncte von dieser Gattung. Man denke, um von dem A. T. gar nicht einmal zu reden, nur an unsere sogenannte evangelische Vorgeschichte.

Es ist hier nicht meine Aufgabe, ein Verzeichniß derjenigen Data in der Bibel, die unter die Kategorie von „Irrthümern" fallen, zusammenzustellen a); ich weise nur andeutend auf Bekanntes hin. Die factischen, namentlich die historischen Unrichtigkeiten fallen dabei deßhalb stärker ins Gewicht als die Lehrirrthümer, weil das Urtheil über sie weit unabhängiger von der Subjectivität ist. Sie angehend, schicke ich die treffende allgemeine Bemerkung Tholuck's b) voraus: „Eine ängstliche Rechtgläubigkeit hat allerdings versucht, auf allen Puncten diese Beschuldigungen zurückzuweisen und die durchgängige Richtigkeit darzuthun. Es ist dieß jedoch nur durch so viele gesuchte und gezwungene Auskünfte scheinbar gelungen c), daß die auf diese Weise gerechtfertigte Schrift mehr den Eindruck eines alten, mit unzähligen Nähten und Flicken bedeckten Rockes als eines neuen, aus einem Stücke gewobenen Gewandes macht. Daß Gegner des

a) Etwa in der Art, wie Edm. Scherer ein solches das N. T. angehend gegeben hat in Les errata du Nouveau Testament, in der Revue de théologie et de philosophie chrétienne, Vol. IX. p. 129—168.

b) Die Inspirationslehre, a. a. O. S. 332.

c) Vgl. ebendenselben ebendaselbst S. 341: „Etwas antworten läßt sich zwar auch hier auf die Bedenken, doch ist etwas antworten und ein Bedenken beantworten noch zweierlei."

Christenthums an vielen Stellen Widersprüche gesehen, wo sie nicht vorhanden sind, ist durchaus richtig; aber an vielen Stellen, wo wir die Schrift mit der Schrift zu vergleichen vermögen, läßt sich auch der Widerspruch entweder gar nicht oder nur auf höchst unvollkommene Weise beseitigen. Je geringer die gelehrte Kenntniß des Bibellesers ist, desto weniger wird er sich dieser Thatsachen bewußt, und desto stärker kann er auf seine allgemeine Behauptung von der wörtlichen Eingebung pochen, denn — was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß" [a]). Demnächst aber frage ich mit Scherer [b]) diejenigen, welche in diesem Sinne die Apologeten der Bibel machen, aufs Gewissen, ob sie nicht selbst ein Gefühl davon haben, daß sie, um ihren Zweck zu erreichen, zu Künsteleien ihre Zuflucht nehmen müssen, die dem geraden Wahrheitssinne Gewalt anthun.

Es erweckt kein günstiges Vorurtheil für die Sache unserer heutigen Vorkämpfer für die absolute Irrthumslosigkeit der Bibel, daß sie den Versuch eines Nachweises derselben in der Regel auf das N. T. allein beschränken, das A. T. aber bei ihrer Erörterung ganz aus dem Spiele lassen. Und doch sollten sie billig vor Allem auf dieses ihre Aufmerksamkeit richten, nicht nur, weil in ihm ohne allen Vergleich die größte Masse von Daten, welche die Kritik herausfordern, uns entgegentritt, sondern auch weil gerade in Beziehung auf diesen Theil unserer heiligen Bücher diejenige Inspirationstheorie ursprünglich aufgestellt worden ist, welcher der Lehrsatz, der uns jetzt beschäftigt, als Consequenz entstammt. Wer möchte doch heute noch den Muth haben zu dem durchgeführten Versuche einer Vindication des A. T.'s von allem

a) Vgl. Braniß a. a. O. S. 362: „Nichts Schriftwidrigeres und zugleich den Bibelfeinden Willkommenres kann es geben, als die Ansicht, Alles in der Schrift müsse vom heiligen Geist eingegeben seyn, wenn der Charakter der Eingebung nicht überhaupt verloren gehen solle. Nur der Kleinmuth, die Angst, daß sonst der kritischen Willkür Thür und Thor geöffnet werde, hat solche Ansicht hervorgerufen; als ob die Schrift an der ihr einwohnenden Wahrheit nicht ein Schwert hätte, das aller der kleinlichen kritischen Messer eines der christlichen Idee entfremdeten Verstandes spottete." Vgl. Nitzsch, akad. Vortr., S. 57.

b) A. a. O. S. 166 ff.

Irrthum? Gewiß hat gerade unsere Zeit im reichsten Maße die Erfahrung gemacht, daß je tiefer die gelehrte Forschung und die religiös-ästhetische in das A. T. eindringen, desto evidenter die unermeßliche Bedeutung und die ganz unvergleichliche Herrlichkeit desselben ins volle Licht treten, nicht nur die innerhalb der vorchristlichen Menschheit völlig einzigartige Reinheit, Tiefe, Zartheit, Gewalt und Hoheit seiner religiösen Ideen und Affecte, sondern auch sein unschätzbarer Werth als Geschichtsquelle, und bekanntlich hat sich dasselbe gerade in der letzteren Beziehung mehrfach auf glänzende Weise von Neuem bewährt, ähnlich etwa wie Herodot. Allein gleichzeitig hat sich doch dabei auch nur um desto überzeugender herausgestellt, daß das A. T. seiner ganzen Art nach durchaus etwas Anderes ist, als jenes zauberhafte Wunderwesen, zu dem die dogmatisirende Phantasie der alten Inspirationslehre es ausgestaltet hat, daß es eben auch ein Literaturproduct ist, ein historisches Denkmal einer Zeit, deren religiöser Horizont doch nur erst sehr theilweise von hellem Lichte bestrahlt war und an gar vielen Stellen noch in tiefem Schatten lag, mit allen den Mängeln behaftet, welche auf allen historischen Gebieten von den ersten Anfängen der Geschichtschreibung unzertrennlich sind. Wie Vieles darin muß der Geschichtsforscher erst kritisch sichten; wie vieles darin menschelt doch gar sehr, wenn wir es von dem sittlichen Gesichtspuncte aus beurtheilen, dicht neben dem Reinsten, Edelsten, Erhabensten! Gerade bei dem A. T. treten die Schwierigkeiten in ihrer ganzen Größe hervor, in die man sich verwickelt findet, sobald man nach der Art unserer älteren Theologie die Bibel für die Offenbarung selbst nimmt. Von dieser Annahme aus — aber auch nur von ihr aus — muß Einem ja jede Handlungsweise, die in der Bibel mit Billigung (sey es nun directer oder indirecter) erzählt wird, als vorbildlich für uns erscheinen: und wie kommt man dann mit so Vielem im A. T. zurecht?

Was das N. T. angeht, so kommt in unseren Augen für diese Frage vor Allem die schon oben besprochene Auslegung des A. T.'s in den apostolischen Schriften in Betracht. Sie ist in der at oft unbillig beurtheilt worden; denn in vielen Fällen ist sie

nicht in dem Grade willkürlich, als es den unmittelbaren Anschein hat, und vieles von dem Befremdlichen an ihr läßt sich in ein Licht stellen, in dem es Haltbarkeit gewinnt. Allein was hilft das in Beziehung auf die hier verhandelte Frage? Da, wo wir uns die alttestamentlichen Auslegungen der neutestamentlichen Schriftsteller so zurechtlegen können, daß sie als wohlbegründete erscheinen, haben doch diese selbst sie nicht in diesem unserem Sinne gemeint, sondern in einem anderen, in welchem wir sie als unrichtige verwerfen müssen. Da namentlich, wo wir diese Art von Exegese dadurch zu rechtfertigen wissen, daß wir die in bestimmten christlichen Beziehungen als prophetisch angezogenen alttestamentlichen Stellen als indirecte messianische Weissagungen anerkennen, müssen wir ja doch zugleich eingestehen, daß die neutestamentlichen Autoren sie als directe Prophetien betrachteten und folglich von ihnen irrthümliche Vorstellungen hegten. Die betreffenden Stellen des N. T.'s, in dem Sinne, welchen sie in der Feder ihrer Verfasser hatten, d. h. in ihrem wirklichen Sinne, genommen, enthalten mithin Irrthümer. Die Verfasser behandeln als Beweise solche alttestamentliche Stellen, denen Beweiskraft für das, um was es sich eben handelt, jedenfalls nicht zukommt, gesetzt auch, daß die ihnen gegebene Beziehung sich etwa als Deutung rechtfertigen ließe. Selbst wenn man annehmen wollte (was anzunehmen ich übrigens weit entfernt bin), es seyen diese Irrthümer providentielle, so blieben sie doch immer providentielle Irrthümer.

Weitaus das Wichtigste im N. T. ist für uns natürlich die Darstellung und die Vorstellung, die es von Christo gibt: wie nun ist sie eine von jedem Irrthum freie? Wir bitten, die Frage nicht mißzuverstehen. Wir fragen nämlich nicht, — denn darauf kommt es hier gar nicht an, — ob es für uns möglich sey, uns aus dem, was das N. T. von dem Erlöser berichtet, eine völlig irrthumsfreie, d. h. richtige, geschichtliche Anschauung und begriffliche Vorstellung von ihm zu erarbeiten; sondern danach ziehen wir Erkundigung ein, ob das, was im N. T. von demselben, es sey über seine Geschichte oder über sein Wesen

und sein Werk, geschrieben steht, ein Jedes in dem Sinne verstanden, in welchem es von seinem Verfasser niedergeschrieben wurde, nichts Unrichtiges enthalte. Was nun zuerst das Historische betrifft, so liegt es zu Tage, daß wir diese Frage nicht bejahen können. Dank dem in seiner Absurdität wahrhaft schämenswerthen Willkürspiel der älteren Evangelien-Harmonistik ist die Unmöglichkeit, die vier Evangelien durchgehends zu harmonisiren, in chronologischer sowohl als in sachlicher Hinsicht, jetzt eine offenkundige Thatsache; nur über das Maß wird noch gestritten, in welchem unausgleichbare Differenzen, also wirkliche Widersprüche zwischen den verschiedenen Darstellungen, in Ansehung sowohl der Begebenheiten des Lebens Jesu, als der von ihm gehaltenen Lehrreden [a]), zuzugestehen seyen, indem einzelne Theologen immer noch ihren Glauben durch manche Zugeständnisse für gefährdet halten, die der gewissenhafte Historiker schlechterdings nicht ablehnen kann [b]). Die offenbaren Gedächtnißfehler, die sich hier und da in den historischen Theilen des N. T.'s vorfinden [c]), wie Matth. 23, 35. 27, 9., Mark. 2, 26., 1 Kor. 10, 8., sind im Vergleich hiermit von ganz untergeordneter Bedeutung. Die theilweise Ungenauigkeit, um das Gelindeste zu sagen, welche die Evangelien bei der Wiedergabe der Reden des Erlösers sich haben zu Schulden kommen lassen, spielt nun schon bestimmt mit in die Lehre und namentlich auch in die christologische Lehre hinein. Aber auch außerdem haben die Evangelisten wenigstens in einem speciellen Puncte die Lehre des Erlösers gewiß nicht völlig richtig überliefert, in der Eschatologie. Denn die Art, wie die drei Synoptiker, und zwar zum Theil auch wieder stark von einander abweichend, in ihren Berichten von den Weissagungen Jesu über die zukünftigen irdischen Geschicke seines Reichs seine einzelnen auf diesen Gegenstand sich beziehenden Aussprüche unter einander verknüpft und zusammengeordnet haben, ist sicher viel-

---

a) Vergl. Tholuck, die Inspirationslehre, a. a. O. S. 333. 341.

b) Man vergl. z. B. Philippi, Glaubensl., I. S. 198—210., namentlich die Behandlung der Differenz zwischen den Synoptikern und Johannes in Ansehung des Todestages Jesu, S. 200 ff.

c) Vergl. Tholuck a. a. O. S. 341.

fach eine unrichtige, mit dem Sinne, in welchem sie von ihm gesprochen wurden, nicht übereinstimmende. Der eigentliche Kern der Lehre liegt indeß in der Auffassung der Person des Erlösers und seines Werks, und unser Hauptinteresse geht daher auf die Frage, wie es sich in dieser Beziehung mit dem N. T. verhalte, ob die Vorstellung, die es von Christo, von seiner Person und seinem Werk, gibt, schlechthin nichts Unrichtiges mitenthalte. Nämlich, wohl zu merken, wieder in dem vorhin angegebenen Sinne. Daß wir vermöge des angemessenen wissenschaftlichen Gebrauchs (im weitesten Sinne des Worts) des N. T.'s im Stande sind, aus demselben die vollkommen richtige Vorstellung von Christo zu schöpfen, das ziehen wir nicht in Zweifel, sondern der Gegenstand unserer Frage ist, ob in den Vorstellungen von Christo, welche die neutestamentlichen Schriftsteller aussprechen, sie so genommen, wie sie unmittelbar lauten, nirgends etwas Unrichtiges mit untergelaufen sey. Und da wird kein Besonnener die Zuversicht haben, von vornherein zu verneinen, daß etwas der Art geschehen seyn könne; es muß ihn davon sofort der Umstand zurückhalten, daß ja das N. T. augenscheinlich nicht etwa durchgängig nur eine und dieselbe Vorstellung von dem Erlöser darbietet, sondern in ihm mehrere solche Vorstellungen, die von einander mehrfach abweichen, neben einander herlaufen. Die Christologie der synoptischen Evangelien ist eben doch eine andere als die des Johannes, so wenig sie auch einander widersprechen und ausschließen, und von beiden differirt wieder die des Paulus, ja diese selbst scheint nicht in allen seinen Briefen ganz die gleiche zu seyn. Können nun alle diese Christologien durchaus richtige seyn, oder müssen nicht im besten Falle mit Ausnahme einer einzigen (welche es auch seyn möge) alle übrigen irgend etwas Irrthümliches an sich haben, wenn nicht etwa gar alle überhaupt? In einem Falle, aber auch in ihm allein, wäre es allerdings möglich (mehr als möglich übrigens auch nicht), daß sie alle schlechthin irrthumslose seyen, dann nämlich, wenn sie alle nur verschiedene, stetig an einander hangende Stufen einer und derselben Lehrentwickelung bildeten, so daß die folgende immer nur die nähere Bestimmung der vor-

hergehenden wäre, ohne irgendwie außer Einklang mit ihr zu stehen; allein wer möchte doch den Beweis dafür auf sich nehmen wollen, daß es sich so verhalte? Finden sich ja doch jedenfalls in anderen Lehrstücken notorisch einander widersprechende Lehrbestimmungen in den apostolischen Schriften, wie in Ansehung der Rechtfertigung die des Paulus und die des Jakobus. Wie bange auch wer auf dem Standpunct unserer altkirchlichen Theologie steht, bei dem Gedanken werden wird, daß es im N. T. christologische Vorstellungen geben möge, die nicht vollkommen richtige seyen und die mithin einer Berichtigung bedürften: der unverkünstelt Gläubige wird vor ihm nicht erschrecken. Ihm ist es sehr einleuchtend, daß sein Erlöser, wofern sein vollkommen richtiges Verständniß anders als vermöge langandauernder allmählicher Annäherung erreichbar wäre, der überschwänglich Große und Herrliche nicht seyn könnte, als der er vor dem Auge seines Glaubens steht und in seinem anbetend liebenden Herzen lebt. Auch für die Apostel war ein solches Verständniß Christi eine zu weit reichende Aufgabe, und sie selbst waren tief durchdrungen von dem Bewußtseyn darum (vergl. Joh. 1, 14., 1 Joh. 1, 1. 2., 1 Kor. 2, 7—13., Ephes. 3, 18. 19. u. s. w.). Daß sie Inspirationen empfingen (vergl. Matth. 16, 17.) und von dem heil. Geist in alle Wahrheit geleitet wurden, konnte ihnen über die Schwierigkeit der Sache keineswegs vollständig hinweghelfen; vielmehr stellt der Umstand, daß diese Inspirationen nicht einem Einzigen zu Theil wurden, sondern Mehreren, den wahren Sachverhalt in ein helles Licht. Denn warum vertheilt doch Gott bei seiner Offenbarung die Inspirationen unter Mehrere? Augenscheinlich wäre eine Mehrzahl von Inspirirten ein reiner Luxus, wofern derjenige, dem die Inspiration zu Theil wird, durch sie ein vollkommen adäquates Verständniß der göttlichen Manifestation, in deren Geleit sie geht, empfinge. Und überdieß, wenn man dieß letztere annimmt, woher kommen denn dann die Differenzen in der Auffassung derselbigen göttlichen Manifestation bei den verschiedenen Inspirirten, bei Petrus, Jakobus, Johannes, Paulus u. s. w.? Hier liegt der Grund dieser Thatsache zu Tage. Von dem Einzelnen kann wegen seiner unvermeidlichen, weil in

seiner Individualität selbst begründeten, Einseitigkeit die göttliche Manifestation nicht auf vollkommen adäquate Weise verstanden werden; deßhalb beruft Gott zu diesem Geschäft eine Mehrzahl von Individuen, die vermöge der Beschaffenheit ihrer Individualitäten einander in dieser Beziehung ergänzen, damit durch ihre Gesammtauffassung das vollkommen richtige Verständniß erreicht werde, und vertheilt seine Inspirationen unter sie. Jeder Einzelne von ihnen bringt es so allerdings nur zu einer noch irgendwie inadäquaten Auffassung der göttlichen Manifestation, die sich ergänzenden Auffassungen Aller aber ergeben in ihrem Zusammenwirken das vollkommen richtige Verständniß derselben. Nur muß man sich von diesem Sichergänzen der Mehreren die richtige Vorstellung machen, eben die, die geschichtlich offenkundig vorliegt und nicht minder in der Natur der Sache nothwendig begründet ist. Es erfolgt, wie schon gesagt wurde, durch ein Zusammenwirken der Auffassungen der Mehreren. Nicht also unmittelbar ergänzen sich die Mehreren durch ein mechanisches Zusammentreten, sondern, weil sie Personen sind, auf vermittelte Weise, mittelst des Processes einer Wechselwirkung, bei der die einzelnen Elemente, indem sie zusammentreten, sich gegenseitig modificiren und in einem Neuen als ihrem Gesammtergebniß alle über sich selbst hinausgehen. Auf diese Weise verhält es sich nun insbesondere auch mit der göttlichen Offenbarung in Christo. Die Manifestation Gottes in ihm mußte von den bei ihr Betheiligten richtig verstanden werden, sonst wäre es ja in ihm zu dem vollendenden Abschluß der göttlichen Offenbarung überhaupt gar nicht wirklich gekommen; aber von keinem Einzelnen für sich allein konnte sie vollkommen richtig verstanden werden, sondern ihr vollkommenes Verständniß konnte nur als das Totalergebniß der individuellen Verständnisse aller derer, die als Zeugen bei ihr mitwirkten, in ihrer Wechselwirkung herauskommen. Wenn bei irgend einer einzelnen Phase der göttlichen Offenbarung, so leuchtet gerade bei dieser letzten die Wahrheit unseres Satzes unwidersprechlich ein. Wie hätte doch Einer allein den Erlöser, ihn, den schlechthin Allseitigen, sollen auf adäquate Weise verstehen können? Sein ganzes und volles Verständniß ist schlech-

terdings nicht anders zu erreichen als vermöge des Zusammenwirkens mehrerer unter sich differenter individueller Auffassungen, von denen jede einzelne in ihrer Art richtig, aber eben damit doch noch nicht die allseitige und folglich auch wieder eine relativ unrichtige ist. So hat denn bei der Manifestation Gottes in Christo die zu ihr gehörige Inspiration sich in einen vielverzweigten Hergang auseinanderlegen müssen. Reichten doch die Zwölfe nicht einmal aus, der Heiland mußte zu ihnen noch den Paulus hinzuberufen und inspiriren, um das wahrhaft entsprechende Verständniß der göttlichen Manifestation in seiner Person herbeizuführen. Dieses werden wir also in keines einzigen Apostels Lehre und Verkündigung, dieselbe für sich allein genommen, finden können, und folglich auch nicht in einer Schrift oder Schriftensammlung irgend eines einzelnen von unsern neutestamentlichen Verfassern, dieselbe für sich allein genommen, und keine von diesen wird deßhalb, so wie sie vorliegt, als eine schlechthin richtige, von jedem Irrthum freie Darstellung Christi betrachtet werden können. Die Probe hierfür liegt darin, daß jede von ihnen, sobald sie für sich ausschließende Geltung in Anspruch nehmen wollte, wie Niemand leugnen wird, hiermit geradezu eine positiv falsche geworden seyn würde. Der wahre Stand der Sache ist mithin dieser: die Verkündigung keines einzelnen Apostels ist schlechthin irrthumslos, aber die Gesammtverkündigung der Apostel (die apostolische Verkündigung in diesem Sinne) enthält vollständig die Bedingungen eines schlechthin irrthumslosen Verständnisses Christi a). Und ganz

a) Gerade so wie mit den Aposteln verhält es sich auch, innerhalb ihrer Sphäre, mit der christlichen Gemeinde in der Epoche ihrer ersten Bildung. Zu ihrer Constituirung reichten die den Aposteln zu Theil gewordenen Inspirationen nicht aus, auch für andere seiner Mitglieder bedurfte das Häuflein der ersten Gläubigen solcher, damit es in seinem Kreise zu einem religiösen Gemeinbewußtseyn komme, und zwar zu einem solchen, welches das wesentlich richtige Verständniß der Offenbarung Gottes in Christo enthielte. Dieß war das Capital, das der ersten Christengemeinde mitgegeben werden mußte, damit von ihm eine wirklich christliche weitere Entwickelung ausgehen könne. Aber kein Einzelner in ihr besaß dieses Capital für seine Person ganz.

dasselbe gilt auch von den Propheten und ihrer Verkündigung. Natürlich aber nicht etwa bloß von der mündlichen, sondern ebenmäßig auch von der in Schrift gefaßten prophetischen und apostolischen Predigt, m. a. W. von der Bibel. Und so werden wir denn unser Resultat kurz so aussprechen können: die Bibel ist nicht schlechthin irrthumslos, aber sie ist das vollkommen ausreichende Instrument zu einer schlechthin irrthumslosen Erkenntniß der göttlichen Offenbarung, indem sie selbst die Mittel vollständig enthält, um den ihren einzelnen Theilen, dieselben für sich genommen, allerdings anhaftenden Irrthum von sich abzuthun, oder m. a. W., um sich durch sich selbst schlechthin zu corrigiren a). Dieß ist die wirkliche Infallibilität der Bibel, und darin liegt zugleich ihre Sufficienz in dem Sinne, den Schleiermacher b) so schön ent-

---

a) Braniß a. a. O. S. 361: „Daher man denn auch sagen muß, daß in echter biblischer Kritik der Geist der Schrift selbst es ist, der sich von dem ihm äußerlich anhaftenden Fremdartigen und Unangemessenen befreit und es ausstößt."

b) Chr. Gl. II. S. 375 f.: „So sollen die neutestam. Schriften nun auch für unsere religiöse Gedankenerzeugung der Regel gebende Typus werden, von welchem sie sich von selbst nicht wieder entfernt. Und wenn die heil. Schrift in dieser Hinsicht als zureichend beschrieben wird, so ist damit gemeint, daß der heil. Geist uns mittelst des Gebrauchs derselben eben so in alle Wahrheit leiten kann, wie die Apostel selbst und Andere, die sich der unmittelbaren Unterweisungen Christi erfreuten, so daß, wenn dereinst in der Kirche das vollständige Abbild von der lebendigen Gotteserkenntniß Christi vorhanden seyn wird, wir dieß mit vollem Recht als die Frucht der Schrift ansehen können, ohne daß irgend etwas ihr ursprünglich Fremdes braucht hinzugekommen zu seyn. Nur daß natürlich die Wirkung dessen, was selbst schon von der Schrift gebildet worden ist, auf das Spätere ihr mit zugerechnet wird. Auf diese Weise entstehen die richtigen Aeußerungen christlicher Frömmigkeit in Gemäßheit des eigenthümlichen Denk- und Sprachgebietes eines Jeden als sein individualisirtes Schriftverständniß. Und was sich in jedem Zeitraum als durch die Schrift hervorgerufene Auffassung des christlichen Glaubens geltend macht, das ist auch die diesem Moment angemessene Entwickelung der echten und ursprünglichen Auffassung Christi und seines Werkes und constituirt für Zeit und Ort die gemeinsame christliche Rechtgläubigkeit." Vergl. Beck a. a. O. S. 219., wo der Satz aufgestellt wird, die ganze Geschichte der christlichen Kirche bezeuge, daß Alles, was von göttlichem Leben, christlichem Geist und christlicher Kraft irgend in derselben waltet

wickelt hat. Eben diesen Punct haben denn auch mehrere unserer neuesten Dogmatiker, namentlich Lange und Martensen, mit Recht entschieden hervorgehoben, indem sie lehren, die Infallibilität der Schrift beruhe auf ihrer Totalwirkung [a]), sofern sie nämlich in ihren Einzelheiten sich durch sich selbst corrigire [b]). In der That so verhält es sich, die Unfehlbarkeit kommt der heil. Schrift nur als Ganzem zu, nicht ihren einzelnen Theilen und Elementen als solchen. Was unfehlbar ist, ist die aus sich selbst, als einem organisch zusammengehörigen Ganzen,

---

nur von der neutestamentlichen Schriftensammlung ausgeht und in sie eingeht als Lebensquell, — ein Satz, den ich, je nachdem man ihn versteht, unterschreibe und nicht unterschreibe.

a) Lange, Dogm., I. S. 556 f.: „Gerade diese Relativität der Inspiration der einzelnen Theile der heil. Schrift ist es, welche die absolute Inspiration der heil. Schrift in ihrer Ganzheit constituirt. Denn in dieser Relativität fordert ein Theil den anderen. Wäre die Bibel gliedweise in die Fülle des Geistes getaucht, so würde diese aus ihrer organisch bedingten Inspiration sich ergebende Geschlossenheit sofort wegfallen.“ S. 561: „Die heil. Schrift ist viel mehr das Wort Gottes schlechthin in ihrer Totalität, in der Zusammenwirkung aller ihrer Lebenselemente, als in irgend einem ihrer einzelnen, vom Ganzen abgelösten Theile.“ S. 578 f.: „Und doch liegt die höchste Kraft der Bibel in ihrer wunderbaren Totalwirkung. Jeder einzelne Satz derselben ist möglicherweise mißverständlich oder mißdeutbar, die Bibel in ihrer Totalität aber kann nur von einem ihr mehr oder minder entfremdeten Geiste verkannt und angefeindet werden. Alle Bestimmungen, welche aus der Infallibilität der heil. Schrift resultiren, müssen mit dieser auf den Satz zurückgeführt werden, daß der Geist Gottes in der heil. Schrift im Ganzen ein absolutes Uebergewicht habe über die menschliche Seite derselben, namentlich also auch über die Einzelheiten dieser menschlichen Seite.“ Martensen, Dogm., S. 453 f.: „So wie wir nun in dem apostolischen Totalbewußtseyn den vollständigen Ausdruck des Geistes der Inspiration erkannten, so gilt das Gleiche von der Schrift. Ihr vollkommenes kanonisches Ansehen beruht nicht auf einer einzelnen Schrift, sondern auf der ganzen Sammlung von Schriften, die sich gegenseitig ergänzen, und das Dogma von der Schrift enthält daher dieß, daß wir hier nicht zufällig übriggebliebene Bruchstücke aus der apostolischen Zeit haben, sondern ein in sich abgeschlossenes harmonisches Ganzes, in dem nicht ein Grundmoment des apostolischen Bewußtseyns fehlt, ein Bild von der ganzen, ungetheilten Fülle des apostolischen Geistes.“ Vergl. auch Nitzsch, System der christl. Lehre (5. Aufl.), S. 99.

b) S. Lange, I. S. 562. 564. Vergl. auch Schleiermacher, II. S. 359 f.

heraus ausgelegte und so durch sich selbst corrigirte oder, wie man auch sagen kann, die aus und in dem Geiste der Schrift selbst verstandene Schrift. Wir besitzen so an der Schrift allerdings einen unfehlbaren und irrthumslosen Bericht über die göttliche Offenbarung, aber nicht so, daß er uns unmittelbar in die Hand gegeben würde, sondern den Bericht, der uns unmittelbar dargeboten wird, müssen wir uns erst selbst zu einem unfehlbaren und irrthumslosen herstellen — durch nie rastende Schriftforschung, die historische Kritik der heil. Schrift selbst ausdrücklich mit einbegriffen. Denn durch solche Schriftforschung allein läßt jene Correctur der Schrift aus und durch sich selbst sich vollziehen. Das ist freilich ein mühevoller Weg, aber der echt protestantische und, was noch mehr sagen will, der des Menschen und deßhalb auch Gottes selbst allein würdige. Das normative Ansehen der Bibel bleibt so völlig ungefährdet, ungeachtet ihre Irrthumslosigkeit nur eine relative ist. Dasselbe ist ja schon einfach in ihrer Eigenschaft als Urkunde über die göttliche Offenbarung begründet a). Oder wären denn etwa dem Historiker seine Urkunden nicht normativ für seine Geschichtsbetrachtung und Geschichtsdarstellung? Oder wäre vielleicht diese Art der Auctorität, die einer Geschichtsurkunde, eine zu profane, entwürdigte sie etwa gewissermaßen die Bibel, oder reichte doch wenigstens für sie nicht aus? Nur das stellt sich freilich heraus, daß das Verfahren, durch welches das normative Ansehen der heil. Schrift sich ausübt, kein so einfaches, leichtes und bequemes ist wie die altprotestantische Theologie es sich vorstellt. Zwar auch sie selbst hat allezeit die Erfahrung machen müssen von dem Unzutreffenden ihrer Vorstellung. In der Praxis ist auch sie, ihrer anders lautenden Theorie ungeachtet, nie anders zu Werke gegangen, als nach dem hier entwickelten Grundsatze, für den ihre Forderung, die heil. Schrift secundum analogiam

a) Vignié a. a. O. S. 106: Le Nouveau-Testament est pour nous canon, règle, norme, parceque c'est un document primitif; voilà la vraie, la haute autorité, l'autorité historique: elle est suffisante pour le chrétien.

fidei auszulegen, nur ein anderer Ausdruck ist. Nur hat ihr das nicht viel Frucht eingetragen, weil es ihr der Bibel gegenüber an Vorurtheilslosigkeit und vor Allem an historischem Sinne fehlte infolge ihrer durchaus schiefen Vorstellung von der göttlichen Offenbarung. Weil sie die Schrift lediglich als ein Ganzes ansah, wenigstens jedes der beiden Testamente, so hielt sie a priori reelle Differenzen, geschweige denn gar Widersprüche zwischen ihren einzelnen Theilen für unmöglich, und eben so ging sie von der unerschütterlichen Voraussetzung aus, daß Irrthümer in ihr schlechterdings nicht möglich seyen; von beiden Voraussetzungen aus fand sie sich aber dem wirklichen Thatbestande gegenüber genöthigt, die äußersten exegetischen und überhaupt theologischen Gewaltthätigkeiten zu begehen. Da dann bei ihr überdieß noch die weitere Voraussetzung hinzukam, daß die Richtigkeit der Bildung des biblischen Kanons einem Zweifel gar nicht unterliege, so faßte sie auch nicht einmal den Gedanken einer an der Bibel zu übenden historischen Kritik; und doch ist der Natur der Sache nach eine solche Kritik gerade der allererste und der allerwichtigste Theil des von uns geforderten Geschäfts, und ohne sie kann überhaupt mit dem Grundsatze von der alleinigen normativen Auctorität der heil. Schrift gar kein Ernst gemacht werden.

Von der hier gegebenen Vorstellung von der Irrthumslosigkeit der heil. Schrift muß man nun aber rundheraus aussprechen, daß diese Infallibilität der Bibel eine völlig andere ist als diejenige, welche unsere altkirchliche Theologie behauptet. Denn diese letztere ist eine unmittelbar in den einzelnen biblischen Stellen und Schriften, wie sie uns vorliegen, gegebene; jene dagegen ist eine erst von uns an der heil. Schrift herzustellende, sie ist erst das Resultat unserer wissenschaftlichen Bearbeitung derselben. Wollten wir dieß verschweigen, so würde uns gerechterweise der Vorwurf eines unehrlichen Spiels treffen. Diese Differenz unserer Vorstellungsweise von der kirchlich-dogmatischen zu verstecken, haben wir ohnehin um so weniger Ursache, da wir uns getrost darauf berufen dürfen, daß sie dem religiösen Thatbestande, wie die fromme Erfahrung des evangelischen Christen ihn ergibt, genau entspricht. Denn

diese weiß freilich sehr bestimmt von der Irrthumslosigkeit und Unfehlbarkeit der Bibel, aber von keiner derartigen, wie die kirchliche Dogmatik sie beschreibt; und überhaupt davon, daß wir zur Bildung präciser Begriffe von den religiösen Dingen an der Bibel das eigenthümlich qualificirte Instrument besäßen, sagt unser unmittelbares, erfahrungsmäßiges, frommes Bewußtseyn sicher nichts aus; es setzt vielmehr die eigenthümlichen Tugenden derselben in ganz andere Stücke. Als unfehlbar bezeugt sich die heil. Schrift dem frommen Christen allerdings ausdrücklich. Denn bei ihrem richtigen Gebrauch gibt sie ihm unzweideutig den Eindruck, daß er an ihr das vollkommen geeignete Instrument zur Begründung, Förderung und Vollendung seines frommen Lebens besitze, eine Führerin zum Heil in Gott, der er sich mit unbedingtem Vertrauen hingeben und überlassen dürfe und solle; kurz, er erfährt an sich selbst genau das, was 2 Tim. 3, 16. 17. geschrieben steht. Bei der religiösen Pädagogie, welche die Bibel an ihm ausübt, wird er aber auch wieder sehr bestimmt inne, daß diese heilsame Kraft nicht allen ihren Theilen in gleichem Maße einwohnt und wesentlich durch die Wechselwirkung der Affectionen bedingt ist, die er von ihren verschiedenen Bestandtheilen in sehr verschiedener Weise erfährt. Er ist sich dessen bewußt, daß die Bibel wesentlich im Zusammenwirken aller ihrer einzelnen Theile ihm eine solche heilskräftige Incarnation der religiösen Wahrheit ist, indem ihre einzelnen Elemente in ihren Wirkungen auf ihn vielfach einander beschränken und berichtigend modificiren, so daß er sie in sich lebendig sich gegen einander ins Spiel setzen lassen muß. Und dieß ist ja genau gerade dieselbe Unfehlbarkeit der Bibel, die oben construirt wurde.

Die absolute Unfehlbarkeit der heil. Schrift im Sinne unserer kirchlichen Dogmatik dagegen, so wenig sie dem wirklichen Thatbestande gegenüber besteht, eben so wenig erscheint sie auch nur als möglich. Die Irrthumslosigkeit hat nun einmal dem unabänderlichen Gesetz des menschlichen Wesens zufolge ihr Maß an der religiös-sittlichen Normalität; wo diese noch nicht vollständig erreicht ist, da kann auch jene noch keine absolute seyn. Unter diesem allgemeinen Gesetz stehen auch die heil. Schrift-

steller. Absolute Unfehlbarkeit oder Irrthumslosigkeit könnte ihnen nur in dem Falle zugetraut werden, wenn ihnen überhaupt eine unbedingte religiös-sittliche Fehllosigkeit zugesprochen werden könnte, was doch unmöglich ist. Die Inspiration kann daran nichts ändern, da sie ja immer nur über Einzelnes Licht ausgießt und überdieß ihre Resultate im weiteren Verlauf des Lebens derjenigen, welchen sie zu Theil wurde, der Verunreinigung und Trübung ausgesetzt sind. Höchstens würde eine in actu inspirationis selbst geschehene Aufzeichnung der durch diesen Act übernatürlich empfangenen Erkenntniß absolute Irrthumslosigkeit ansprechen können; aber diese würde doch eben auch nur dieser bestimmten einzelnen Erkenntniß zu Gute kommen. Insbesondere können wir uns auch die Apostel nicht als absolut irrthumslos denken a), eben so wenig wie als schlechthin vollendete Heilige. Sie selbst sind weit davon entfernt, sich für das Eine oder das Andere zu schätzen, was schon aus der Thatsache erhellt, daß ja die Maßnahmen und Anordnungen einzelner Apostel im apostolischen Kreise selbst mehrfach beanstandet und einer Discussion unterzogen werden b), wie denn auch die Geschichte gar mancherlei moralische Schwachheiten an den Aposteln erblicken läßt, auch noch während der Zeit ihrer apostolischen Wirksamkeit c). Und gerade sie selbst haben auch ein völlig klares Bewußtseyn um die innere Bedingtheit der Irrthumslosigkeit durch die persönliche religiös-sittliche Vollendung, indem sie die Fehllosigkeit auch in der Rede (und zwar gerade in der lehrenden) als den höchsten Gipfel der persönlichen Vollkommenheit ansehen: Jak. 3, 2. (*πολλὰ γὰρ πταίομεν ἅπαντες· εἴ τις ἐν λόγῳ οὐ πταίει, οὗτος τέλειος ἀνήρ, δυνατὸς χαλιναγωγῆσαι καὶ ὅλον τὸ σῶμα*). Zum Ueberfluß theilt uns ja aber das N. T. auch

---

a) Vgl., wie Melanchthon (s. bei Heppe a. a. O. I. S. 222.) sich über die Irrthumslosigkeit der Apostel äußert. In der Postille (P. II. p. 985.) schreibt er von ihnen: non errant in doctrina, sed errant aliquando in applicatione doctrinae. In privato usu est aliquid infirmitatis. Vgl. auch die Bemerkungen von Braniß a. a. O. I. S. 360 f.

b) S. Bleek, über die Stellung der Apokr., a. a. O. S. 288 f.

c) Vgl. Vignié a. a. O. S. 49. Insbesondere gehört auch Apgesch. 23, 6 ff. dahin.

aus dem Leben der Apostel einen einzelnen Vorfall mit, der es uns aufs anschaulichste vor Augen führt, wie unzertrennlich an ihrer sittlichen Fallibilität unmittelbar ihre (wenn ich so sagen darf) theologische hängt, nämlich jenes „Heucheln“ des Apostelfürsten Petrus zu Antiochien, welches unmittelbar zugleich eine Verkehrung der richtigen Lehre von der Rechtfertigung war (Gal. 2, 11—18.).

Kommt nun der Bibel nur eine relative Unfehlbarkeit zu, so sind wir auch nicht unbedingt durch und an die in ihr enthaltenen religiösen Vorstellungen, als für uns normative, gebunden. Thatsächlich hat ja überhaupt ein solches unbedingtes Sichbindenlassen durch die religiösen Vorstellungen der Bibel (oder auch nur durch die ausdrücklichen Lehrvorstellungen derselben) niemals stattgefunden; auch unsere rechtgläubigsten Theologen, so sehr sie auch in thesi dafür eiferten, haben es doch in praxi nie consequent über sich gewonnen. Und wie hätten sie auch das Unmögliche gekonnt? Denn unleugbar liegen ja Differenzen der verschiedenen biblischen Schriftsteller (auch wenn man nur die neutestamentlichen berücksichtigt) in Ansehung mancher von ihren religiösen Vorstellungen vor, und in allen solchen Fällen kann man doch höchstens einem von ihnen gerecht werden und muß die Freiheit in Anspruch nehmen, zwischen den verschiedenen Vorstellungen zu wählen, — eine Thatsache, die allerdings in hohem Grade beunruhigend seyn würde, wenn die heil. Schrift die Bestimmung hätte, uns ein Compendium der religiösen Lehre zu seyn oder gar uns theologische Lehrsätze vorzuzeichnen. Aber diese Bestimmung ist ihr ja glücklicherweise fremd. Was von ihrem Inhalt für uns bindende normative Auctorität hat, ist nach ihrem Begriff als der Urkunde über die göttliche Offenbarung zu bestimmen; denn eben als diese und in keiner andern Eigenschaft genießt sie ihr eigenthümliches Ansehn. Was davon nicht mit zur Offenbarung gehört, also weder zu der organischen Reihe von Geschichtsthatsachen, welche die göttliche Manifestation bilden, noch zu der diese durch Inspiration auslegenden prophetischen (im weitesten Sinne des Worts) Lehre, das macht gar keinen Anspruch darauf, über unsere Ueberzeugungen eine

normative Auctorität auszuüben. Die sichere Sonderung dieser beiden Elemente des Schriftinhaltes, des offenbarungsmäßigen und des nicht offenbarungsmäßigen, ist gerade ein Hauptgeschäft der historischen Kritik der Bibel, welches sie mittelst der sogen. biblischen Theologie zu erledigen sucht. Was insbesondere die in der Bibel enthaltene religiöse Lehre angeht, so sind wir dem Begriff der Sache selbst zufolge nur an dasjenige von ihr gebunden, was ursächlich direct auf Inspiration zurückzuführen ist. Auf sie ist aber augenscheinlich nicht (direct) zurückzuleiten alles das, was sich gänzlich nicht für inspirirt gibt, überhaupt gar nicht mit dem Anspruch auf eine Abkunft aus der göttlichen Offenbarung auftritt, also z. B. die mosaische Kosmogonie und Hamartigenie, die einfachen Geschichtserzählungen in beiden Testamenten u. s. w., vor Allem aber dasjenige, was direct von einer Inspiration gar nicht hergeleitet werden kann, mithin Alles in der Lehre der Propheten (im weitesten Sinne, so daß die Apostel ausdrücklich mit eingeschlossen sind), was irgendwie wissenschaftlicher Natur, was Ergebniß der Reflexion und der in irgend einem Sinne wissenschaftlichen Arbeit ist, so wahr und wichtig es übrigens auch seyn mag, folglich alles das, was darin Lehrentwickelung, was schon ein Anfang eigentlicher Theologie ist, weßhalb wir, das N. T. angehend, namentlich gegenüber von den theologischen Theorien und den eigenthümlichen Lehrvorstellungen des Paulus und des Johannes (ungeachtet sie in anderer Beziehung gerade besonders werthvoll für uns sind) eine sehr freie Stellung einzunehmen haben. Ihre Urheber, welche sie sich mühsam erarbeitet haben mit ihrem Denken und deren Denken wir bei ihnen zum Theil noch in seinem Ringen mit seinen Objecten beobachten können, erheben ja auch nirgends den Anspruch auf eine bindende Auctorität ihrer Theologumene für Andere. Dagegen ist für uns alles das von bindendem Ansehn, was in der heil. Schrift die unmittelbare Heilsverkündigung, was die die großen Geschichtsthatsachen des Offenbarungsdramas unmittelbar begleitende prophetische Auslegung derselben ist, insbesondere der Inhalt des biblischen Evangeliums selbst, über welches dann weiter von Paulus und

Johannes theologisirt wird. Die Gestattung solcher Freiheit der heil. Schrift gegenüber ist zudem laut der Geschichte das einzige Mittel, diese letztere gegen eine verdrehende Auslegung zu sichern.

Dieser Freiheit ungeachtet halte ich gleichwohl an der relativen Unfehlbarkeit der Bibel, welche ich oben behauptet, mit dem höchsten Ernste fest. Ich wiederhole es zuversichtlich: die heil. Schrift ist das vollkommen ausreichende Instrument zu einer schlechthin irrthumslosen Erkenntniß der göttlichen Offenbarung, insbesondere der in Christo, und es kommt ihr in diesem Sinne wesentliche Irrthumslosigkeit zu. Mit diesem Satz ist von ihr zwar keineswegs überhaupt jeder Irrthum ausgeschlossen, auch nicht einmal in dem sog. eigentlich Religiösen, wohl aber jeder solche Irrthum, der die richtige geschichtliche Entwickelung des offenbarungsmäßigen religiösen Bewußtseins, insbesondere auch des christlichen, in der mit der göttlichen Offenbarung betrauten Menschheit von vornherein unmöglich gemacht haben würde. Wer an die göttliche Offenbarung glaubt, wer gewiß ist, thatsächlich in dem Bereiche ihrer Wirkungen, namentlich im Genusse der Erlösung in Christo zu stehen, der muß jene Irrthumslosigkeit behaupten, selbst abgesehen von der schon früher erwähnten directen Erfahrung, die er von der Schrift als dem specifisch geeigneten Instrument zur Begründung, Förderung und Vollendung seines frommen Lebens macht. Es bleibt ihm nämlich nur die Alternative, entweder dieselbe zuversichtlich vorauszusetzen, oder auch seinen Glauben an die Offenbarung fallen zu lassen und seine persönliche Erfahrung von dem Heil derselben Lügen zu strafen. Denn einmal: soll es eine göttliche Offenbarung geben, und zwar nicht als ein spurlos durch die Welt hin leuchtendes Meteor, sondern als wirksame geschichtliche Causalität, als wirkungskräftiges Princip eines geschichtlichen Processes zur erlösenden Erneuerung der Menschheit: so muß ihr schlechterdings eine getreue und zuverlässige Bezeugung, eine wirkliche Beurkundung zur Seite gehen, die eben deßhalb ein wesentlich zu ihr mitgehöriger Bestandtheil der Offenbarung selbst ist. Ohne sie fehlt es ja an jeder sichern Bürgschaft für die Erhaltung der richtigen Kenntniß von dieser

während des Verlaufs ihrer geschichtlichen Wirksamkeit, dessen glücklicher Fortgang doch unbestreitbar durch eine solche Kenntniß bedingt ist, — und für die Möglichkeit ihrer Wiederherstellung im Falle einer eingetretenen Alteration derselben. Vom Standpuncte des Glaubens an die Offenbarung aus kann man daher folgerichtig nicht umhin, eine wesentlich richtige urkundliche Bezeugung derselben a priori zu postuliren und der göttlichen Vorsehung zuversichtlich zu vertrauen, daß sie für das Zustandekommen und die Erhaltung einer solchen Sorge getragen haben werde a). Fürs Andere: liegt uns in der Bibel nicht das wesentlich richtige Verständniß der göttlichen Offenbarung vor, so müssen wir überhaupt den Glauben aufgeben, nicht etwa nur, daß wir die göttliche Offenbarung kennen und genießen, daß wir an der Erlösung Theil haben und wirklich das echte Christenthum besitzen, sondern auch, daß die göttliche Offenbarung und Erlösung überhaupt jemals wirklich in die Welt gekommen und in der Welt gewesen ist, daß es in ihr überhaupt jemals das echte Christenthum gegeben hat. Denn so viel steht jedenfalls geschichtlich fest, daß die Bibel das schriftliche Abbild der ursprünglichen Auffassung der göttlichen Offenbarung ist, und daß wir aus ihr mit Sicherheit ersehen, wie diese bei ihrem Eintritt in die Welt, im Moment ihres Geschichtlichwerdens, verstanden worden ist. Ist nun die Auffassung derselben, welche sich in der Bibel darlegt, nicht die wesentlich richtige, so ist sie also schon von vornherein

---

a) Nitzsch, Syst. d. christl. Lehre (5. Aufl.), S. 99 f.: „Bei schon vorausgesetztem Offenbarungs- und Heilsglauben hat der Schriftglaube zugleich die Art und das Gepräge eines teleologischen Vorsehungsglaubens. Er fordert und setzt voraus, daß der Gott der Offenbarung und Erlösung irgendwie die Ursprünglichkeit des Evangeliums retten werde." Ebenderselbe in Fichte's Zeitschrift für Philosophie u. speculative Theologie, 1840. Hft. 1. S. 7 f.: „Wenn sich nun Gott in der Zeitentwickelung bezeugt und, als die Zeit erfüllt war, der Welt in dem Sohne geoffenbart hat, so folgt, daß er auch eine reine, ursprüngliche, kräftige Wirkung seines Zeugnisses irgendwie erhalten, und zwar in Gemäßheit derselben Mittel, durch welche es überhaupt eine Ueberlieferung des Geistes und einen Culturzusammenhang gibt, erhalten hat. Ich vertraue demnach, daß es gegen die apokryphische Ueberlieferung eine kanonische, eine urkundliche geben wird."

nicht richtig verstanden worden, und ihr richtiges Verständniß ist nie vorhanden gewesen und folgeweise auch nicht auf uns gekommen, d. h. mit andern Worten: die göttliche Offenbarung ist völlig erfolglos gewesen und mithin auch zwecklos geschehen. Das N. T. insbesondere ist nachweislich die Aufzeichnung der ursprünglichen christlichen Verkündigung, d. i. der apostolischen Predigt a); war nun diese, also die Auslegung, welche die Apostel der göttlichen Offenbarung in Christo gaben, eine unrichtige, so konnte die wirkliche Erlösung gar nicht geschichtlich wirksam werden in der Menschheit, — denn ihre Wirksamkeit ist wesentlich bedingt, weil vermittelt, durch die Aufnahme des richtigen Bildes von Christo in unser Bewußtseyn, — und so stehen wir folglich gar nicht in einem Reiche der Erlösung, ja das wirkliche Christenthum findet sich in der Welt gar nicht vor und ist überhaupt niemals in der Welt gewesen. Sobald wir einmal an die Offenbarung glauben, so müssen wir also von der prophetischen und der apostolischen Verkündigung annehmen, daß sie die wesentlich richtige Auffassung der göttlichen Offenbarung enthalten habe und mithin in dem vorhin erörterten Sinne irrthumslos und unfehlbar gewesen sey. Dann aber müssen wir eben diese Irrthumslosigkeit und Unfehlbarkeit weiter auch der heil. Schrift beilegen; denn diese ist ja nur eine besondere Form der prophetischen und der apostolischen Verkündigung und theilt mithin die wesentlichen Prädicate derselben.

Die Schwierigkeiten, in welche die kirchlich-dogmatische Lehre von der heil. Schrift sich verwickelt, fallen alle ganz von selbst hinweg, sobald man diese zuoberst unter dem Gesichtspuncte betrachtet, auf dem sie sich uns auf unserem Wege von vornherein dargestellt hat, als die Geschichtsurkunde über die

---

a) Treffend bemerkt Nitzsch, Syst. d. christl. Lehre, S. 99., der Schriftglaube beruhe „auf der unzerstörbaren Gewißheit, daß das Daseyn und Soseyn dieser Schriften mit jenem, was die Apostel Christi überhaupt gewesen und gewirkt, und wodurch die Weltgeschichte ihre christliche Neuheit erhalten hat, nothwendig und unmittelbar zusammenhange".

göttliche Offenbarung. Ich sage dabei absichtlich: die Geschichtsurkunde, und: über die göttliche Offenbarung, und nicht: der göttlichen Offenbarung, damit man meinen Ausdruck nicht etwa in dem Sinne mißverstehe: ein Document, in welchem diejenige religiöse Lehrunterweisung aufgezeichnet steht, welche Gott durch seine Offenbarung uns hat mittheilen wollen. Nein, ich meine vielmehr: die Bibel ist ganz eben das, was der Historiker eine Geschichtsquelle nennt, eine historische Urkunde, aus der er seine Kenntniß der Thatsachen schöpft, die er, wie er wohl weiß, mit voller Sicherheit nur aus Urkunden schöpfen kann. Eine Urkunde ist nämlich, wie schon im Eingange bemerkt wurde, eine solche Kunde, die selbst als Bestandtheil, aufs strengste genommen, als integrirender Bestandtheil (wie z. B. bei einem Kauf der Kaufbrief), der Thatsache mitangehört, von welcher sie Kenntniß gibt [a]). Und dieser Begriff leidet ja nun wirklich auf unsere Bibel die genaueste Anwendung, die historisch betrachtet gar nicht anders definirt werden kann denn als der Inbegriff der von dem geschichtlichen Factum, das wir die Offenbarung nennen, auf

a) Vgl. Nitzsch, Syst. d. christl. Lehre, S. 100 f.: „Eine Urkunde im vollen Sinne des Wortes ist immer selbst ein Bestandtheil der Thatsache, von welcher sie Kunde gibt. Dieses Merkmal kann beiden Haupttheilen des biblischen Kanons und den einzelnen Büchern, die in denselben begriffen sind, nach strengster Kritik, obgleich in verschiedenem Maße, zugeeignet werden. Man denke sich, wie wesentlich die aufgezeichneten Grundgesetze des Pentateuchs mit der die Theokratie begründenden Wirksamkeit des Moses, oder Psalmen, Weissagungen, Briefe an die ersten Gemeinden Christi und die Darstellungen und Aufzeichnungen der wichtigsten Bestände des galiläischen und jerusalemischen Lebens Jesu mit der ganzen für die Stiftung und Erhaltung der Religion werkzeuglichen Thätigkeit eines Propheten, Apostels oder Evangelisten verknüpft sind.“ Ebenderselbe in Fichte's Zeitschr. f. Philos. u. spec. Theol. a. a. O. S. 7 f.: „Urkunden sind solche Schriften, die ein Theil der Thatsache selbst sind, von welcher sie Kunde geben, oder deren Ursprung in der Thatsache selbst, deren Kunde sie dienen, mitberuhet. So wie sich die apostolischen Lehr- und Ermahnungsschreiben von der apostolischen Verkündigung des göttlichen Wortes zur Begründung des Christenthums selbst nicht trennen lassen.“ S. auch akad. Vortr. über d. christl. Glaubenslehre, S. 50—52.

uns gekommenen Urkunden a). Eben als eine solche Urkunde über die Offenbarung ist die Bibel ein geschichtliches Product der Offenbarung und ein Stück der Offenbarungsthatsache selbst, und es weht uns aus ihr ein Luftstrom aus derselben an. Insofern und insoweit ist ihre Vereinerleiung mit der Offenbarung nicht ohne eine gewisse Berechtigung. Sie, aber auch sie allein, bringt uns in der That in einen directen Contact mit der Offenbarung selbst, so daß wir mittelst ihrer aus der ursprünglichen Quelle schöpfen und mit den unmittelbaren Zeugen der göttlichen Offenbarung in die wesentlich gleiche Lage kommen. Denn als Urkunde versetzt sie uns auf anschauliche Weise in die historische Thatsache derselben hinein und vergegenwärtigt sie uns im buchstäblichen Sinne. Dieß ist bei ihrer eigenthümlichen religiösen Wirksamkeit das Hauptmoment. Eben deßhalb soll, wie es der evangelische Grundsatz ist, der einzelne Christ seine Kenntniß der Offenbarung unmittelbar aus der heil. Schrift selbst schöpfen, und die Verkündigung des Evangeliums durch die Kirche soll ihm nur die hülfreiche Hand bieten bei diesem Geschäft, — eben deßhalb betrachtet der Protestantismus die Bibel als die Erzieherin, in deren täglichem Umgang die individuelle christliche Frömmigkeit, wenn sie sich auf gesunde Weise gründen und entwickeln will, aufwachsen muß, und fordert

a) Vgl. Weisse, philos. Dogm. I. S. 124. Die heil. Schrift, bemerkt er, ist das „urkundliche Gegenbild der Offenbarung", welches den nachgebornen Geschlechtern „zum unversiegbaren Quell lebendiger Anschauung des echten Offenbarungsinhaltes geworden ist". Wir besitzen „in der Sammlung der biblischen Schriften eine Ueberlieferung, welcher sich der lebendige Geist und Inhalt der göttlichen Offenbarung thatsächlich in der Weise einverleibt hat, wie es in dem Begriffe geschichtlicher Urkundlichkeit bezeichnet ist". „Was man auch", setzt er hinzu, „in dem Satze, daß die Schrift A. und N. T.'s Gottes Wort ist, ihren menschlichen Verfassern eingegeben durch den Geist der Gottheit, von der sie zeugt, hat finden wollen und jetzt noch finden will: das Alles beruht auf Mißverständniß. Der Satz, weit entfernt, die heiligen Schriften der Christenheit als ausgenommen bezeichnen zu wollen (?) von der allgemeinen Natur solcher Schriften, die in irgend einem Sinne als Geschichtsurkunden dienen, stellt vielmehr, richtig verstanden, sie ausdrücklich unter diesen Begriff von Geschichtsurkunden."

den allgemeinen Gebrauch derselben. Ihre eigenthümliche Heiligkeit und Göttlichkeit liegt in ihrer Urkundlichkeit im Verhältniß zur Offenbarung. Von dieser Urkundlichkeit nimmt sie ihre Dignität her, als die wirkliche und zwar die alleinige Geschichtsurkunde über die Offenbarung. Daher gibt es, um ihr eine hohe Stellung zu sichern, einen einzigen Weg, den, daß man von der Offenbarung einen hohen Begriff aufstellt, und daran habe ich, so hoffe ich, es nicht fehlen lassen (in dem vorangehenden Artikel). Die Offenbarung ist mir eine volle und massive Realität und eine im strengsten Sinne übernatürliche Thatsache mitten in der natürlichen Welt. Darum kann ich nun aber auch ohne Scheu die dogmatischen Fictionen fallen lassen, mit denen man deßhalb die Bibel verherrlichen zu sollen gemeint hat, weil man keinen anderen Ort für die überschwänglichen Prädicate kannte, die der Christ in seinem Herzen geschrieben findet, so oft er den großen Thaten Gottes, welche das Evangelium verkündigt, gläubig gegenübersteht. Denn freilich wer, wie die altkirchliche Theologie, unter der Offenbarung nichts Deutliches und nichts wahrhaft Reales und Reelles denkt, der hat an ihr kein Subject, das die unmittelbar ihr geltenden göttlichen Attributionen zu tragen vermöchte, und muß diese daher auf die heil. Schrift ablagern, der sie doch nur indirect zukommen. Man unterscheide also nur scharf und reinlich zwischen Offenbarung und Bibel, — man sehe nur in dieser nicht jene selbst, sondern das Instrument, um die in ihr beurkundete Offenbarungsthatsache — d. h. einerseits den übernatürlichen Geschichtshergang, durch den Gott sich uns wahrnehmbar macht (die Manifestation), und andererseits die aus ihm übernatürlicherweise (durch Inspiration) geschöpfte Anschauung und Vorstellung von Gott in seinem Verhältniß zu uns — in ihrer ursprünglichen Richtigkeit und Lebendigkeit angeschaut, sicher zu ermitteln und uns mit unserem Bewußtseyn in nächster, unmittelbarer Nähe unter den Einfluß derselben zu stellen: so wird man sich ohne Mühe orientiren. Die Offenbarung und der eigenthümlich bestimmte Zustand des menschlichen Daseyns, den sie in ihrem historischen Bereich bewirkt, sie sind überall das Frühere

worauf dann erst die Beurkundung in Schrift erfolgt. Ein theokratisches Volk Israel ist früher da als eine heil. Schrift A. T.'s, eine an Christum gläubige Gemeinde früher als das N. T. Daher kommt es bei aller Beschäftigung mit der Bibel — und nicht bei der theologischen allein, sondern auch bei der erbaulichen — letztlich nicht auf ihr Verständniß an, sondern auf das Verständniß der göttlichen Offenbarung mittelst ihrer als der Urkunde über sie. Und so ist denn die ganze Stellung, welche die ältere Theologie uns zur Schrift nehmen läßt, eine falsche. Denn sie stellt uns ins Verhältniß nicht zur Offenbarung mittelst der heil. Schrift (was das allein Richtige ist), sondern zur heil. Schrift selbst als der Offenbarung. So aber muß man nicht nur auf halbem Wege stehen bleiben, sondern verlegt sich auch die nothwendige andere Hälfte desselben selbst. Wozu die Schrift uns gegeben ist, das ist, uns die persönliche Augen- und Ohrenzeugenschaft bei der Offenbarung zu vertreten. Daß wir sie verstehen, reicht noch nicht hin; wir sollen mittelst ihrer die Offenbarung verstehen.

Halten wir es so als leitenden Gesichtspunct fest, daß die heil. Schrift die Geschichtsurkunde über die göttliche Offenbarung ist, so ist die Stellung sofort bestimmt, die der gläubige Christ als Theolog ihr gegenüber einzunehmen hat. Seine Aufgabe ist die, aus ihr den Thatbestand der Offenbarung (beides, als Manifestation und als Inspiration) zu erheben, und so steht er denn als Historiker vor ihr als seiner Geschichtsquelle, als dem Inbegriff der Urkunden, aus denen er zu schöpfen hat. So verfahre er nun aber auch gleich dem Historiker. Dieser, auf welchem speciellen Felde er sich auch bewegen mag, wenn er aus den ihm vorgegebenen Urkunden die geschichtliche Kunde, welche sie betreffen, entnehmen will, beginnt ohne sich zu besinnen sein Geschäft mit der Kritik dieser seiner Urkunden, d. i. mit der Untersuchung ihrer Entstehungsverhältnisse und auf der Grundlage hiervon der Prüfung ihres Werths als Geschichtsquellen und mit ihrer kritischen Bearbeitung. So und nicht anders hat nun auch der

Theolog mit der Bibel zu verfahren, wenn sie ihm die Geschichtsurkunde über die göttliche Offenbarung ist. Daß diese Urkunde anders geartet sey als andere Geschichtsurkunden, daß sie zu dem beurkundeten Object eine durchaus eximirte Stellung einnehme, dieß zu vermuthen oder gar zu postuliren a), dazu hat er nicht das entfernteste Recht. Er hat demnach vor Allem durch historische Kritik den Anspruch zu untersuchen, den sie erhebt, eine Sammlung von wirklichen Urkunden über die Reihe von Geschichtsthatsachen zu seyn, die wir unter dem Namen „Offenbarung" zusammenfassen, und von jedem ihrer einzelnen Bestandtheile zu ermitteln, ob und im Bejahungsfalle in welchem Maße — denn ohne Frage werden hier vielfache Gradunterschiede stattfinden — ihm in der angegebenen Beziehung der urkundliche Charakter zukomme. Dieß ist die Präliminarbedingung, durch die er sich seine Bibel erst benutzbar macht; an ihr, wie sie sich im Lichte der richtig an ihr durchgeführten historischen Kritik darstellt, besitzt er dann, sofern er sie richtig auslegt, das treue Spiegelbild der Offenbarung, das er sucht und braucht. Unmittelbar gegeben ist ihm aber dieß nicht in der Bibel. So ist beispielsweise das N. T., als Ganzes genommen, in der That die wirkliche Urkunde über die geschichtliche Thatsache, welche den Namen Jesus Christus führt; denn es ist, wenigstens in seinen Hauptschriften, das Lichtbild, welches der historische Christus selbst unmittelbar, d. h. ohne den Dazwischentritt einer deutenden menschlichen Reflexion, in das Bewußtseyn seiner empfänglichen Umgebung reflectirt hat. Aber eine solche Photographie des Erlösers ist es doch nicht schon unmittelbar, sondern wir müssen es uns erst selbst zu einer solchen herstellen mittelst der historischen Kritik. Und die Natur der Sache selbst bringt es mit sich, daß sie uns gar nicht unmittelbar gegeben werden konnte. Denn die vollständige Abspiegelung des Erlösers in einem

a) Wie Beck a. a. O. S. 211. im Namen der Offenbarung in Betreff der Entstehung des „Offenbarungszeugnisses" eine schlechthinnige Providenz postuliren zu müssen glaubt.

einzigen Bilde war unmöglich bei seiner Allseitigkeit und der unvermeidlichen Einseitigkeit seines Reflexes in dem Bewußtseyn des einzelnen Beobachters und folglich auch in der Darstellung des einzelnen Berichterstatters. Der ganze Christus konnte sich so nur in einer Mehrheit von Spiegelbildern zur Anschauung bringen, so nämlich, daß aus ihnen allen ein einheitliches Gesammtbild von dem Beschauer zusammengeschaut werden muß. Dieß Zusammenschauen kann Gott uns nicht abnehmen, d. i. die auf der Grundlage der historisch-kritischen Untersuchung der einzelnen Darstellungen Christi, welche im N. T. zusammengefaßt sind, auszuführende eigene wissenschaftliche Reconstruction seines Bildes. Der Vollzug dieser historischen Kritik an der Bibel ist freilich eine unendlich complicirte und langwierige Arbeit und eine immer nur annäherungsweise zu vollendende; allein es ist doch schon viel gewonnen, wenn nur wenigstens die Aufgabe einmal bestimmt gestellt und von der Theologie ehrlich anerkannt ist, mit Abthuung jeder ungläubigen Furchtsamkeit. Zu dieser nämlich ist so wenig Grund vorhanden, daß vielmehr gerade die christliche Frömmigkeit selbst in ihrem eigenen Interesse, nämlich in dem Interesse ihrer Lauterkeit, die schärfste (historische) Kritik der Offenbarungsurkunde unerbittlich fordert. In diesem Puncte wird es schon bei dem sein Bewenden behalten müssen, was Schleiermacher a) gesagt hat, daß in Betreff der kritischen Behandlung der Bibel „statt alles Anderen die einfache Wahrheit gelten sollte, daß der reinste, einfältigste Glaube und die schärfste Prüfung eins und dasselbe sind, weil doch Niemand, der Göttliches glauben will, Täuschungen, alte oder neue, fremde oder eigene, soll glauben wollen.“ Es kommt hierbei nur darauf an, daß uns die Offenbarung an sich selbst, abgesehen von der Bibel, wirklich etwas Reelles ist. Wem sie — eben mittelst der Bibel als der Urkunde über sie — in ihrer ganzen Majestät als eine gewaltige Geschichtsthatsache lebendig vor Augen steht, der kann getrosten Muthes an der heil. Schrift die strengste und unbestochenste Kritik üben, der nimmt überhaupt zu ihr eine

a) Ueber die Schriften des Lukas, S. XIII f. (S. W. Abth. I. B. 2.)

gläubig freie Stellung ein, ohne irgendwelche Aengstlichkeit. Denn wahrlich es gibt nicht bloß eine aus der Skepsis kommende biblische (und überhaupt theologische) Kritik, sondern auch eine der Plerophorie des Glaubens entstammende, und diese ist der christlichen Frömmigkeit, wenigstens als evangelischer, eingeboren. So bequem, wie die ältere Theologie das Geschäft, die göttliche Offenbarung richtig zu constatiren, sich dachte, hat Gott uns dasselbe freilich nicht gemacht, und auch nicht machen wollen und nicht machen können. Er gibt uns Menschen nun einmal nichts fertig; alle seine Gaben theilt er uns so zu, daß wir noch vollauf daran zu thun haben: dafür sind wir eben Menschen. So ist es denn auch mit der heil. Schrift; und wenn wir uns nun der von Gott uns aufgegebenen Arbeit an ihr unterziehen und sie der historischen Kritik unterwerfen, so heißt dieß nicht, daß wir uns über sie stellen und sie meistern, sondern daß wir uns aufrichtig bemühen, sie richtig verstehen zu lernen. Was ist denn dieß Verfahren anders als die Vollziehung des formalen obersten Princips der evangelischen Kirche, mit dem ja ohne die historische Kritik der Bibel gar kein Ernst gemacht werden kann? Man sollte es für unmöglich halten, daß Jemand die Bibel für die alleinige Erkenntnißquelle der göttlichen Offenbarung ausgebe und nichtsdestoweniger die historisch-kritische Untersuchung derselben abweise oder wenigstens beargwohne; und doch begegnet uns der Fall häufig genug. Uns unbedingt auf die Bibel gründen, heißt denn doch wohl, sie uns das seyn lassen, was sie thatsächlich ist, nicht aber das, wozu die Theologie (gleichviel ob die protestantische oder die römisch-katholische) sie macht; was sie thatsächlich ist, kann aber nur durch eine historisch-kritische Untersuchung ermittelt werden. Uns die Bibel etwas Anderes seyn lassen, als sie wirklich ist, ist die allerprincipiellste Verfehlung gegen das formale protestantische Princip. Derselbe Grund, der uns Protestanten bestimmt, die heil. Schrift für die alleinige Erkenntnißquelle der göttlichen Offenbarung zu erklären, nöthigt uns auch, die strengste historische Kritik derselben zu fordern. Lediglich deßhalb erkennen wir nur sie als Auctorität in den Angelegenheiten unseres christlichen

Glaubens an, weil wir sie für den Gesammtinbegriff der Geschichtsurkunden über die göttliche Offenbarung halten, weil wir der Meinung sind, daß allein aus ihr eine urkundliche Kenntniß von dieser geschöpft werden kann. Es reicht aber natürlich nicht aus, daß wir dieß von ihr annehmen, wir müssen es zuverlässig von ihr wissen, wofern nicht unser ganzer Bau auf Sand ruhen soll. Wie anders können wir es aber wissen, als vermöge einer Untersuchung der Bibel in allen ihren Theilen in Beziehung auf die Frage, ob und in welchem Maße jeder einzelne von ihnen eine wirkliche Urkunde über die Offenbarung sey, zu dem Ende, um den wirklichen Werth unserer heiligen Bücher als Urkunden festzustellen, d. h. vermöge der historisch-kritischen Behandlung derselben? Und dieß kann schlechterdings nicht etwa ein- für allemal geschehen, da das Resultat einer solchen Untersuchung immer nur ein annäherungsweises ist, und fort und fort neue Mittel zu ihr, objective und subjective, anwachsen a). Die ihrem formalen Princip getreue protestantische Theologie muß also gebieterisch eine stets fortgehende historisch-kritische Behandlung der Bibel fordern, und sie muß in der unbeschränkten Regsamkeit derselben ein unschätzbares, nicht genug heilig zu haltendes Gut erkennen, so wie in ihrer Entstehung einen unermeßlichen Fortschritt, ungeachtet aller der, zum Theil exorbitanten, Ausschreitungen, deren sie sich allerdings von Zeit zu Zeit schuldig gemacht hat. Unsere alte Theologie hatte freilich, als sie ihr formales Princip aufstellte, noch keine Ahnung von ihr, in dem guten Glauben, daß es bei der Bibel zu einer solchen Kritik gar keinen Anlaß gebe, indem eine historische Untersuchung derselben ganz unzweifelhaft ihren prophetischen und apostolischen Ursprung lediglich unbedingt bewähren würde;

---

a) Schleiermacher, chr. Gl. II. S. 370: „Auch der Sinn für das wahrhaft Apostolische ist, wie die Geschichte lehrt, eine in der Kirche sich allmählich steigernde Geistesgabe, und so kann sich in die heiligen Bücher zeitig durch Versehen Einzelner Manches eingeschlichen haben, was erst eine spätere Zeit als unkanonisch zu erkennen und bestimmt nachzuweisen vermag.“ Vergl. auch Braniß a. a. O. S. 361 f. Martensen, Dogmat., S. 458 f.

noch mehr, sie konnte schon grundsätzlich an eine solche Prüfung derselben nicht denken, da sie sie ja für absolut inspirirt, eben damit aber für über jede menschliche Kritik hinausgerückt hielt. Die hier erörterte Anschauung von der Sache kam überhaupt gar nicht an sie heran; denn bei ihrer Vereinerleiung von Offenbarung und heil. Schrift präsentirte sich ihr diese letztere gar nicht aus dem Gesichtspunct, daß sie die Urkunde über jene sey, ungeachtet in Wahrheit eben dieses die erste Aussage in Ansehung der heil. Schrift ist, die sachgemäß dem Dogmatiker auf seinem Wege sich darbietet, der erste Satz in dem richtig construirten locus de scriptura sacra. Durch die Entstehung der (mit der kirchlich-dogmatischen Inspirationslehre ganz incompatiblen) historischen Kritik der Bibel hat daher allerdings das formale Princip der protestantischen Kirche einen sehr veränderten Sinn erhalten, — einen Sinn, gegen den unsere alten Dogmatiker entrüstet protestiren würden. Aber was können solche Proteste helfen? Die Auctorität des Princips steht noch eben so fest wie vor drei Jahrhunderten; denn an den Gründen, die damals zu seiner Aufstellung nöthigten, hat sich nichts geändert. Der Umstand kann sie nicht außer Kraft setzen, daß es sich mittlerweile zur Ueberraschung seiner Anhänger herausgestellt hat, wie es Consequenzen unvermeidlich involvirt, welche seine ersten Gründer, wenn sie dieselben hätten absehen können, persönlich verabscheut haben würden. Weit entfernt davon, daß unser formales oberstes Princip hierdurch erschüttert seyn sollte, stellt es sich vielmehr dadurch recht klar heraus, wie dasselbe ein unentbehrliches Lebensprincip unserer Kirche ist, ein Princip ihrer Lebenserhaltung als ein Princip von der Elasticität, die allem Lebendigen eignet, sofern es nämlich eben dieses Princip ist, wodurch die Kirche bei den nie rastenden Fortschritten der weltlichen Wissenschaft sich stets mit denselben (es versteht sich, den wirklichen) im Einklang und Einverständniß zu erhalten vermag.

Völlig übersehen hat unsere ältere Theologie allerdings die Aufgabe der historischen Kritik der Bibel nicht, aber sie hat sie ganz falsch in die Hand genommen. Denn die Frage nach dem

Kanon a) ist an und für sich gar nichts Anderes als die Forderung einer historisch-kritischen Untersuchung unserer heiligen Schriften als Geschichtsurkunden über die Offenbarung, und eben deßhalb, weil die altprotestantische Theologie auf diesen Punct nicht eingehen wollte, fiel ihre Lehre vom Kanon so nichtssagend aus. Sie bezeichnet die Bücher des A. und des N. T.'s als den Kanon, sofern sie der complexus eorum librorum sind, qui certam atque classicam habent auctoritatem et sunt norma et regula fidei et vitae. Sie werden kanonisch genannt a canone, quoniam sunt instar exactissimae regulae, secundum quam de reliquis omnium scriptis libere iudicatur, ipsam vero aliunde iudicare minime fas est. (Hutter.) Diese unbedingte normative Auctorität der h. Schrift beruht diesen alten Dogmatikern zufolge b) an und für sich darauf, daß sie das inspirirte Wort Gottes ist, für uns aber auf allem dem, was unsere Ueberzeugung von diesem ihrem Charakter begründet, also theils auf den äußeren sowohl als inneren Gründen, aus denen wir einerseits die Göttlichkeit der alt- und der neutestamentlichen Offenbarung und andererseits die Abkunft der biblischen Bücher von solchen Verfassern erkennen, deren schriftstellerische Thätigkeit wir ihrer geschichtlichen Stellung zufolge von göttlicher Inspiration herleiten müssen, theils und hauptsächlich aber auf dem testimonium spiritus sancti internum, durch welches die biblischen Schriften sich uns unmittelbar als inspirirt bezeugen. Das Hauptgewicht legen sie auf dieß letztere besonders auch deßhalb, weil sich von manchen Büchern der Bibel der Verfasser nicht mehr mit völliger Sicherheit ermitteln läßt. Dieser Umstand nun, sagen jene Theologen, und zwar von ihren Vordersätzen aus ganz folgerichtig, sey bei der Frage nach der Kanonicität eines biblischen Schriftwerks unerheblich, weil es sich ja bei ihr wesentlich nicht um den menschlichen Verfasser, den auctor secundarius, handle,

---

a) Die historische Bedeutung des Ausdrucks angehend, stimme ich Baur (in Hilgenfeld's Zeitschr. für wissenschaftliche Theologie, 1858. H. 1. S. 141—150.) bei. Vergl. Holtzmann, Kanon u. Tradition, S. 100.

b) Nach der sehr bündigen Darstellung Twesten's, Dogm. I. S. 441. Theol. Stud. Jahrg. 1860.

sondern um den auctor primarius, Gott; darüber aber, ob ein Buch Gott zum Verfasser habe (vermöge der Inspiration), entscheide kein menschliches Zeugniß, sondern das Zeugniß des heil. Geistes; dieses allein begründe ja fidem divinam. Auf solche Weise gefasst, ist die Behauptung der Kanonicität der Bibel etwas sehr Müßiges; denn so ist sie nichts anderes als die aus ihrer Inspiration abgeleitete Eigenschaft der auctoritas. Einen reellen Sinn kann die Rede von der Kanonicität der heil. Schrift nur in dem Falle haben, wenn dieselbe eine Beschaffenheit derselben bezeichnet, welche ihre auctoritas, also die Annahme, daß sie inspirirt sey, zu begründen, und zwar geschichtlich zu begründen, geeignet ist. Wird umgekehrt ihre Kanonicität aus ihrer schon vorausgesetzten Inspiration abgeleitet, so ist sie etwas so Selbstverständliches, daß man gar nicht absieht, weßhalb für sie außer der Berufung auf die Inspiration noch besondere Beweise, namentlich geschichtliche Beweise, vorgebracht werden[a]). Auch hier zeigt es sich von Neuem, wie nöthig es ist, im Lehrstück von der Bibel den Inspirationsbegriff überhaupt fallen zu lassen; denn auch in der Lehre vom Kanon verwirrt sich durch seine Einmischung Alles. Die kirchlich-dogmatische Fassung des Begriffs vom Kanon — von

---

a) Fasst man die Kanonicität im Sinne der kirchlichen Dogmatik, so hat Schenkel (Dogm. I. S. 363 f.) ganz Recht mit seinem Protest gegen die Behandlung der Frage als einer historischen. Vgl. S. 363: „Die kanonische Dignität erhält also die heil Schrift vor Allem nicht von der fides humana, nicht vermöge erweislicher Authenticität, Axiopistie und Integrität der besonderen Bücher, auch nicht in Folge kirchenrechtlicher Entscheidungen, sondern einzig und allein von der fides divina, von dem als heilskräftig in ihr sich bezeugenden Geiste Gottes, insoweit sie von dessen heilsoffenbarender Thätigkeit wirklich Kunde gibt.“ S. 364: „Die Forderung, die Kanonicität mit Hülfe der Authenticität zu begründen, ist eine eben so unprotestantische als unerfüllbare. Sie macht augenscheinlich die kanonische Dignität der Schrift von menschlichen Zeugnissen abhängig, während dieselbe doch grundsätzlich nur auf göttlichen beruhen kann, und sie setzt eine Sicherheit der Resultate historischer Kritik voraus, welcher die Umstände unbedingt hindernd im Wege stehen(?). — Die einzige zuverlässige Bürgschaft für die Kanonicität eines Schriftbuches ist und bleibt, daß dasselbe das Wort Gottes zu seiner Substanz und folglich den Geist Gottes zu seinem Gewährsmanne hat.“

dem die Dogmatik nun einmal reden mußte, da sie die Rede von ihm geschichtlich überkommen hatte — hat eben gleichfalls zu ihrer Basis die Identificirung von Bibel und Offenbarung und die Voraussetzung, daß diese letztere wesentlich in der unmittelbaren Mittheilung einer formulirten religiösen Lehre auf übernatürlichem Wege bestehe; wie man aber mit einem auf dieser Grundlage gebildeten Begriffe von der Kanonicität schlechterdings nicht zum Ziele kommt, das ist ja besonders in Beziehung auf das A. T. ganz handgreiflich [a]). Einen standhaltenden Sinn hat die Prädicirung der Kanonicität von der Bibel nur dann, wenn sie als eine historische Behauptung gemeint ist. Statt daß die kirchliche Dogmatik kurzweg behauptet, daß die Bibel der κανών, die Norm — nämlich für unsere Vorstellung von der göttlichen Offenbarung — sey, hat die wahrhaft evangelische Theologie vielmehr zu fragen, ob die heil. Schrift der κανὼν sey, d. h. ob sie diejenige Qualität an sich habe, die eine solche normative Auctorität rechtmäßig begründet. Und da kommt es denn vor Allem darauf an, zu bestimmen, welches diese Qualität sey. Sie kann aber, da es sich um die Constatirung einer Geschichtsthatsache handelt, nichts Anderes seyn als der urkundliche Charakter. Maßgebend für unsere Vorstellung von der göttlichen Offenbarung können nur die über dieselbe vorhandenen Geschichtsurkunden seyn, und einer sie betreffenden Schrift kann normative oder kanonische Dignität nur in dem Fall und nur in dem Grade eignen, wenn und inwieweit sie eine wirkliche Urkunde über dieselbe ist [b]); die Bibel aber ist

a) Dieß kann man recht anschaulich auch noch in der vortrefflichen Abhandlung von Bleek „über die Stellung der Apokryphen des A. T.'s im christlichen Kanon“ (in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1853. H. 2.) bemerken. S. namentlich S. 317 f. 351. 354.

b) Twesten hat es wohl gefühlt, wie nahe es liege, den Begriff der Offenbarung so zu bestimmen. Vergl. Dogm. I. S. 441: „Man könnte fragen, ob wir nicht besser thäten, den Begriff des Kanonischen dahin zu erweitern, daß er alle Schriften befaßte, die wir als zuverlässige Erkenntnißquellen der geoffenbarten Religion anzusehen hätten. Aber nach dem, was wir über die Anwendung des Inspirationsbegriffs bemerkt haben, scheint es eben so unnöthig als für die Consequenz des Systems bedenklich, von dem älteren Lehrtropus abzugehen.“ Die Bedenklichkeit für die

der Kanon, sofern sie der Inbegriff der auf uns gekommenen Urkunden über die göttliche Offenbarung ist, und wir folglich außer ihr keine solchen weiter besitzen, so daß also sie allein maßgebend zu seyn hat für unsere Auffassung der göttlichen Offenbarung. Dabei darf aber nicht aus dem Auge gelassen werden, daß von Urkunden hier überall im strengen Sinne des Worts die Rede ist, in dem Sinne von solchen schriftlichen Kunden, die selbst Bestandtheile der Thatsache sind, welche sie bekunden. Solche Zeugnisse sind ihrem Begriff zufolge Geschichtsquellen von specifischer Art, die eigentlich authentischen Geschichtsquellen: nicht bloß vermöge ihrer einzigartigen Zuverlässigkeit, sondern vor Allem deßhalb, weil sie uns unmittelbar in die durch sie bezeugte Geschichtsthatsache selbst lebendig hineinversetzen, von deren ursprünglichem Lebensgeist sie durchweht sind, und eben deßhalb uns die unmittelbare persönliche Augenzeugenschaft derselben ersetzen. Den Geist einer Geschichte kann man darum nur aus ihren Urkunden sicher verstehen lernen. Ob nun eine Schrift eine Urkunde in diesem Sinne ist oder nicht, das hängt dem angegebenen Begriff zufolge lediglich von ihren Entstehungsverhältnissen ab, davon, ob sie in unmittelbarem innerem Causalzusammenhange mit der Geschichtsthatsache selbst entstanden ist, von der sie Kunde bringt, namentlich also davon, welche geschichtliche Stellung ihr Verfasser zu dieser Geschichtsthatsache eingenommen hat, sowohl überhaupt als auch insbesondere bei der Abfassung der betreffenden Schrift. Daraus leuchtet zugleich ein, daß es sehr verschieden abgestufte Grade der Urkundlichkeit gibt, je nach dem verschiedenen Maße der Nähe jenes Causalzusammenhanges, und daß sie auf ihren niedrigsten Stufen ein ins Unbestimmte verfließender Begriff wird. Ermitteln läßt sich demnach die Urkundlichkeit einer Schrift nur durch historische Forschung und Untersuchung.

Dieß leidet nun auch auf die Bibel seine volle Anwendung. Die Kirche gibt uns dieselbe als den Kanon, d. h. als die

---

Consequenz des altprotestantischen Systems muß unbedingt eingeräumt werden.

allein maßgebende Regel für die Bildung unserer Vorstellung von der göttlichen Offenbarung, in die Hand. Dafür müssen wir sie anerkennen, wofern sie der Gesammtinbegriff der Geschichtsurkunden über diese Offenbarung ist; aber auch nur dann. Nur insofern und insoweit, als sie sich darüber ausweisen kann, daß sie dieß wirklich ist, können wir ihr jenes Ansehen, d. h. die Kanonicität, einräumen, nur insofern und insoweit also als sie in unmittelbarem ursächlichem Zusammenhange mit der Geschichtsthatsache der Offenbarung selbst entstanden ist, — nur insofern und insoweit als ihre Verfasser, theils für ihre Personen im Allgemeinen, theils eben bei der Abfassung dieser Schriftwerke insbesondere, diejenige geschichtliche Stellung zur Offenbarungsthatsache einnahmen, vermöge welcher ihr schriftliches Zeugniß von dieser die Eigenschaft der Urkundlichkeit hat a). Die Frage, wie es sich in dieser Beziehung mit ihr verhalte, also die Frage nach ihrer Kanonicität b), ist sonach eine rein historische Frage, die allein mittelst historischer Kritik, nach äußeren und inneren Momenten, entschieden werden muß. Unter den äußeren Momenten ist natürlich auch dem Urtheil der Kirche Rechnung zu tragen, und zwar als dem Urtheil einer vorzugsweise befähigten Beurtheilerin c); aber sie kommt hierbei nicht als Kirche, sondern einfach als historische Zeugin in Betracht, wesentlich in keiner anderen Weise als in der, in welcher bei solchen Fragen

---

a) Wer die Annahme einer „Inspiration" der Schrift festhält, aber in der modernen Deutung als Inspiration der Personen, wird im Wesentlichen dasselbe ungefähr so ausdrücken: Die inspirirte heil. Schrift ist insofern als kanonisch zu bezeichnen, als die Annahme ihrer Inspiration eine zugleich geschichtlich begründete ist. Die specifische Theopneustie derjenigen, welche Organe der göttlichen Offenbarung sind, ist nämlich durch das eigenthümliche geschichtliche Verhältniß bedingt, in welchem sie als solche zu dieser letzteren stehen. Daher kann eine Schrift nicht für inspirirt gehalten werden, wofern sie nicht nachweislich von einem Verfasser herrührt, der in einem solchen Verhältniß zur Offenbarung stand; jede nachweislich von einem so gestellten Verfasser herstammende Schrift dagegen muß als inspirirt angesehen werden. Vergl. Twesten, I. S. 445 f.

b) Vergl. H. Holtzmann a. a. O. S. 141—150.

c) So viel erkenne ich an von der Ausführung Twesten's, I. S. 447—44

auch das Zeugniß von Juden und Heiden uns gelten würde. Unsere altprotestantische Dogmatik ist daher in vollem Recht, wenn sie die Behauptung der katholischen Dogmatiker zurückweist, daß die kanonische Geltung der Bibel letztlich von der Kirche abhange, die sie für kanonisch erklärt habe und erkläre, — eine Ansicht, bei welcher die katholische Aufnahme der Apokryphen in den Kanon allerdings als vollkommen gerechtfertigt erscheint. Da die Frage nach dem Kanon eine rein historische ist, so muß die Kirche bei ihr ihr traditionelles Urtheil schlechterdings dem Gericht einer nach objectiven Gründen entscheidenden historischen Kritik unterordnen [a]). Zu den inneren Momenten gehört aber wesentlich auch die Frage mit, ob das betreffende Schriftwerk sich auch dadurch legitimiren könne, daß es in dem Empfänglichen bei richtigem Gebrauch den unmittelbaren Eindruck seiner göttlichen Art hervorbringt, also durch das ihm zur Seite stehende testimonium spiritus sancti internum. Denn weil die Urkunde über die göttliche Offenbarung als Urkunde ein Bestandtheil der Offenbarungsthatsache selbst ist, so muß sie auch von der eigenthümlichen Atmosphäre derselben, von dem göttlichen Hauch, den sie athmet, etwas durch- und umwehen, es muß aus ihr der göttliche Geist aus eigenthümlicher Nähe uns anhauchen. Das Fehlen des testimonium spiritus sancti wäre der Defect eines wesentlichen, eines charakteristischen Merkmals der Urkunde über die göttliche Offenbarung. Die kirchliche Dogmatik hat diesen Punct mit vollem Recht stark betont [b]); nur darin besteht dabei ihr Unrecht, daß sie dieß auf Unkosten der Bedeutung gethan hat, die auch den äußeren Momenten bei unserer Frage gebührt [c]). Wo die

a) Vergl. Martin Chemnitz, examen concil. Trid. (ed. Francof. 1615), P. I. p. 92: Pendet tota haec disputatio a certis, firmis et consentientibus primae et veteris ecclesiae testificationibus: quae ubi desunt, sequens ecclesia sicut non potest ex falsis facere vera, ita nec ex dubiis potest certa facere sine manifestis et firmis documentis. S. auch Holtzmann a. a. O. S. 391 ff.

b) In dieser Beziehung s. Landerer in Herzog's Real-Encykl. VII. S. 299—301.

c) Diese Seite der Frage, namentlich die Frage wegen der Authentie der biblischen Bücher angehend, hat unsere alte Theologie sich ihr Ge-

Kanonicität eines biblischen Buchs historisch constatirt ist, da muß auch erwartet werden, daß es von dem testimonium spiritus sancti begleitet werde; daher werden, wo gleichwohl der entgegengesetzte Fall eintritt, sich allezeit auch wieder Zweifel an der Kanonicität der betreffenden Schrift regen, wie wir dieß z. B. bei Luther finden, und die Wiederaufnahme der historisch-kritischen Untersuchung veranlassen[a]), bei der man freilich nicht vergessen darf, daß in jenem Puncte das Urtheil gar leicht ein bloß subjectives ist[b]). Die historische Kritik kommt ja überhaupt nicht früher zur Ruhe, bis beiderlei Momente, die äußeren und die inneren, jede für sich genommen, völlig dasselbe Resultat ergeben. Jedes einzelne biblische Buch muß demnach, sofern es sich um seine Kanonicität handelt, darauf hin untersucht werden, ob es seinen geschichtlichen Entstehungsverhältnissen zufolge als wirkliche Urkunde über die Offenbarung zu betrachten sey. Da nun das Angehörigkeitsverhältniß, in welchem ein Schriftwerk

---

schäft doch gar zu leicht gemacht. Quenstedt z. B. schreibt: Distinctae sunt quaestiones: an evangelium Matthaei sit canonicum et an sit a Matthaeo scriptum. Prius pertinet ad fidem salvificam (!), posterius ad cognitionem historicam. Sive enim Philippus sive Bartholomaeus illud scripserit evangelium, quod sub Matthaei nomine legitur, nihil facit ad fidem salvificam. Das heißt, die Schwierigkeit sophistisch verstecken durch Unterschiebung einer falschen Alternative. Denn nicht darum handelt es sich, ob das erste Evangelium von dem Matthäus oder ob es von einem anderen Apostel herrühre, sondern darum, ob es den Apostel Matthäus oder ob es einen nichtapostolischen Verfasser zum Urheber habe.

a) Twesten, I. S. 446: „Das wahre Verhältniß stellt sich in concreto so dar, daß entweder die vorhergehende historische Nachweisung die Aufmerksamkeit dahin lenkt, wo zu erwarten ist, daß die Erfahrung einer höheren Kraft und Wirksamkeit den menschlichen Glauben zum göttlichen erheben und verklären wird, oder daß wir den auf solche Erfahrung gegründeten göttlichen Glauben hinterher zu rechtfertigen suchen, indem wir von einer Schrift auch historisch einen Ursprung darthun, der unser Urtheil über ihre Inspiration als auf einem richtigen Gefühle beruhend bestätigt, nicht als wenn es an sich einer solchen Bestätigung bedürftig wäre, sondern um auch wissenschaftlich klar zu machen, daß wir unter dem Namen eines göttlichen Glaubens nichts behaupten, was wir nicht auch nach Gründen des menschlichen Glaubens anzunehmen berechtigt sind."

b) Vergl. Twesten, I. S. 449 f.

vermöge seiner Genesis zur Offenbarungsthatsache steht, namentlich auch das Verhältniß des Verfassers zu ihr als mithandelnder Person bei derselben hinsichtlich seiner Nähe sehr vielfach abgestuft seyn kann: so wird die Kanonicität der kanonischen Schriften ihre Gradunterschiede haben[a]), und es wird von jeder einzelnen genau auszumitteln seyn, welcher bestimmte Grad derselben ihr beizulegen sey, weil sich hiernach der Gebrauch zu reguliren hat, der bei der Erhebung der Offenbarungsthatsache aus den kanonischen Geschichtsquellen von ihr zu machen ist. Wie ja auch laut der constanten Erfahrung der fromme Christ, Theolog oder Nichttheolog, bei dem Gebrauch der heil. Schrift, insbesondere dem erbaulichen, ganz unwillkürlich an ihr in Ansehung des verschiedenen Grades der Kanonicität ihrer einzelnen Bestandtheile eine stillschweigende Kritik ausübt, durch einen ganz richtigen Instinct geleitet. Jede Schrift aber, die sich bei dem historisch-kritischen Geschäft als eine wirkliche Urkunde über die Offenbarung ergibt, hat auch Anspruch auf Kanonicität und auf eine Stelle in der Urkundensammlung über die Offenbarung, d. h. im Kanon. Die historisch-kritische Behandlung dieses letzteren kann sich daher an der Prüfung der einzelnen biblischen Bücher in Betreff ihrer Kanonicität noch nicht genügen lassen, sondern sie muß überdieß auch untersuchen, ob sich nicht etwa außer unserer Bibel noch schriftliche Denkmale der Offenbarungsthatsache vorfinden, denen der Charakter der Urkundlichkeit unzweideutig eigne, und die daher gleichfalls in den Kanon hineingehören und der Bibel einzuverleiben seyen. Die Möglichkeit davon muß in abstracto schon auf Grund des Daseyns einer Apokryphen-Literatur zugestanden werden.

---

a) Was auch unsere älteste evangelische Theologie ausdrücklich anerkennt durch die Unterscheidung von protokanonischen und deuterokanonischen Schriften im Kanon. Die neueren Dogmatiker pflegen diese Gradunterschiede der Kanonicität noch schärfer hervorzuheben. Vergl. z. B. Bleek a. a. O. S. 283—296. 317—325. 354., Schenkel, Dogm., I. S. 378., H. Holtzmann a. a. O. S. 150—155. Gradunterschiede der Kanonicität auch in Rücksicht auf die Verschiedenheit des Inhalts der Bibel zu machen, ist von dem richtigen Begriff des Kanons aus wenigstens unräthlich, als leicht mißverständlich.

Die Bestimmung des Kanons kann demnach nicht als schon abgeschlossen angesehen werden, sondern sie ist als eine durch nie rastende historische Untersuchung immer vollkommener zu lösende Aufgabe zu betrachten [a]); und wenn die evangelische Kirche (abgesehen von einigen reformirten Symbolen) niemals auch nur versucht hat, eine endgültige Bestimmung des Schriftkanons zu treffen [b]), so ist dieß, welche Motive dabei auch zu Grunde gelegen haben mögen, in Wahrheit das einzig Richtige und insbesondere die unumgängliche Consequenz ihres obersten formalen Princips. Der Fehler war nur, daß sie nichtsdestoweniger die längste Zeit das Bedürfniß einer kritischen Untersuchung des Kanons gar nicht ahnte und deßhalb ganz so verfuhr, als wäre der Schriftkanon seit unvordenklichen Zeiten ein- für allemal festgestellt [c]). Und doch können wir uns in der That dem Vertrauen auf die in der Kirche herkömmlich gewordene Bestimmung des Kanons schon a priori nicht arglos überlassen. Denn es ist ja eine nachweisbare Thatsache, daß bei der geschichtlichen Bildung der heiligen Schriftensammlung in der Kirche nicht die historischen Momente allein entschieden haben, sondern die Rücksicht auf den Eindruck mitgewirkt hat, welchen das Gemeingefühl der Kirche

a) In der Sache ist doch auch Holtzmann, a. a. O. S. 159—177., damit einverstanden.

b) Vergl. Schenkel, Dogm., I. S. 360 f.

c) Anfangs nahm sie bekanntlich einen, freilich sehr schwachen, Anlauf zu einer Kritik des Kanons, namentlich des neutestamentlichen. Vgl. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrh., I. S. 208. 217—225. 243—248. 254. Schweizer, die Glaubenslehre der evang.-reform. Kirche, I. S. 215. Philippi, Glaubensl., I. S. 104—111. 118 ff. Schenkel, Dogm., I. S. 361—363. 366. Landerer in Herzog's Real-Encykl. VII. S. 295—299. Die confessio Wirttemberg. schreibt S. 540. (in Heppe, die Bekenntnißschriften der altprot. Kirche Deutschlands. Cassel 1855): Sacram scripturam vocamus eos canonicos libros veteris et novi testamenti, de quorum auctoritate in ecclesia numquam dubitatum est. Ganz eben so die confess. Anglic., art. 6. Läßt sich doch noch Quenstedt also vernehmen: Negamus, librorum canonicorum catalogum esse articulum fidei reliquis in scriptura contentis superadditum. Multi fidem habent et salutem consequi possunt, qui numerum librorum canonicorum non tenent: Si pro numero librorum sumitur vox canonis, concedimus, talem catalogum in scriptura non haberi.

von den in Frage kommenden Schriften empfing a); hierbei konnten aber gar wohl Täuschungen mitunterlaufen. Wie wir ja auch sehen, daß deßfalls im Einzelnen langwierige Schwankungen vorkamen, und daß in Ansehung mehrerer neutestamentlicher Schriften die äußeren und die inneren Argumente niemals ganz gleichmäßig zusammenklangen b). Allerdings kommt auch hier wieder in Betracht, was wir schon früher erörtert haben, nämlich daß vom Standpuncte des Glaubens an die göttliche Offenbarung aus schlechterdings a priori vorausgesetzt werden muß, daß Gott für eine dem Zweck seiner Offenbarung entsprechende Beurkundung derselben Vorsorge getragen, mithin, daß über der Entstehung der einzelnen biblischen Schriften und über ihrer Vereinigung zu einer zweckgemäßen Sammlung die göttliche Vorsehung ausdrücklich gewaltet haben werde c); aber es kommt nun erst darauf an, daß wir uns von diesem Walten der göttlichen Providenz die richtige Vorstellung machen, nämlich nicht jene enge und träge Vorstellung, die uns freilich am nächsten zur Hand liegt. Die einzige gotteswürdige und wahrhaft christliche Vorstellung von ihr ist aber die, daß die

---

a) Twesten, I. S. 447: „Es ist klar, daß, was bei einigen Schriften die Ausschließung, bei andern auch die Aufnahme in den Kanon bestimmte, und daß wenn die Kirche auch nur in jener Hinsicht geirrt und dadurch Anlaß gegeben hätte, daß uns die Urkunden des ersten Christenthums nicht vollständig erhalten wären, der Verdacht entstehen könnte, daß wir aus den, wenn auch echten, doch nur nach einseitiger Auswahl aufbewahrten Quellen keine adäquate Kenntniß desselben möchten schöpfen können."

b) Nitzsch, System der christl. Lehre, S. 98.

c) Wie Nitzsch a. a. O. S. 99. sagt, der Schriftglaube beruhe „auf der lebendigen Ueberzeugung, daß die heil. Schrift durch dieselbe That und Kraft Gottes, der wir die Offenbarung und das Wort Gottes in der evangelischen Predigt verdanken, zu einem in sich einigen, deutlichen und überhaupt vollkommenen Ueberlieferungsmittel des Wortes Gottes geschaffen sey." Vergl. Philippi, I. S. 115: „Die Zuverlässigkeit des Zeugnisses der christlichen Urkirche hinsichtlich des neutestamentlichen Kanons läßt sich demnach als ein aprioristisches Postulat des christlichen Vorsehungsglaubens bezeichnen. —— So angeschaut, ist auch die Geschichte des Kanons, wie die Geschichte des Herrn, die er bezeugt, nicht nur als eine rein menschliche, sondern in gewissem Sinne als eine gottmenschliche zu betrachten." Desgl. Sederholm, der geist. Kosmos (Leipzig, 1859), S. 449 ff. Martensen, Dogm., S. 47.

göttliche Providenz so über der Bildung des Kanons gewaltet hat, daß sie nur unter der ausdrücklichen Voraussetzung einer gewissenhaft alle ihre Kräfte zusammennehmenden menschlichen Kritik die Richtigkeit desselben für uns gesichert hat. Die geschichtliche Betrachtung der Sache bestätigt dieß auch vollkommen; denn alle Irrungen in Ansehung des Kanons schreiben sich einfach von Unwissenheit und Kritiklosigkeit her, was man sich z. B. an dem Hergang bei der Aufnahme der alttestamentlichen Apokryphen in den Kanon recht anschaulich machen kann a). Eben von dem Glauben an eine besondere göttliche Vorsehung in Betreff des biblischen Kanons aus müssen wir uns daher zu einer strengen historischen Kritik dieses letzteren gerade ganz ausdrücklich verpflichtet finden.

Diejenige Stellung zur heil. Schrift, die wir als die allein richtige bezeichnet haben, die Stellung zu ihr als dem Inbegriff der Geschichtsurkunden über die göttliche Offenbarung, hat unsere altkirchliche Theologie leider von Hause aus nicht eingenommen. Es war ihr auch unmöglich bei ihrem unzutreffenden und unlebendigen Begriffe von der Offenbarung, der sie das eigentliche Wesen derselben in die übernatürliche Mittheilung einer unmittelbar fertigen religiösen Lehre setzen und, im Zusammenhange damit, sie mit der Bibel identificiren ließ. Sie wußte Religion und Theologie noch nicht zu unterscheiden b), und es ging ihr für die Geschichte der eigentliche Sinn überhaupt noch ab. Daher ihre trockene Weltanschauung, der sich, ohne daß sie dessen ein Arg hatte, statt der lebendigen Geschichte ein Buch unterschob c). So machte sie aus der Urkunde über die Offenbarung

a) Vergl. Ebrard, Dogmat., I. S. 38 f.

b) Tholuck, das A. T. im N. T., S. 61 f.: „Hat die Periode des kritischen Rationalismus eine Wasserprobe über die ältere Theologie ergehen lassen, durch welche viele allgemein gültige Satzungen und Voraussetzungen weggeschwemmt worden, der Gewinn sollte geblieben seyn, das Bewußtseyn des Unterschiedes zwischen dem christlich-religiösen Wissen, welches der Menschheit, und dem christlich-theologischen, welches der Schule angehört."

c) Gegen die „Buchvergötterung" der Bibel s. Lange, Dogm. I. S. 571.

einen Offenbarungscodex und setzte die göttliche Offenbarung darein, daß Gott ein Buch vom Himmel herab gesendet habe, in dem uns über alle religiösen, man meinte eigentlich: über alle dogmatischen, Fragen die untrügliche Antwort unmittelbar, um sie darin nachzuschlageu, gegeben werde, — ohne ein Gefühl davon, wie schwer eine solche Codification der Religion das Decorum des göttlichen Reichs und insbesondere des nichtgesetzlichen neutestamentlichen Wesens verletze, und wie überdieß unsere Bibel, wie sie nun einmal thatsächlich ist, zu einem solchen Behuf gänzlich nicht angethan sey. Denn in dem Sinne, in welchem die alten Dogmatiker ihr die Eigenschaften der sufficientia, der perspicuitas und der auctoritas iudicialis beilegen, kommen sie ihr sicher nicht zu. Es lautet freilich an sich ganz unbestreitbar, wenn ihre sufficientia oder ihre perfectio finalis (d. h. ad finem, sc. beatitudinem) als ea scripturae sacrae praestantia definirt wird, qua perfecte, plene et sufficienter continet omnia, quae ad fidem et vitam christianam atque adeo ad aeternam salutis consecutionem scitu sunt necessaria, und ihre perspicuitas (nämlich finalis) als ea scripturae sacrae praestantia, qua quae sunt ad salutem necessaria quam clarissime fieri potuit exposita in ea leguntur. Allein wenn man nun doch weiß, wie diese Dogmatiker unter dem, was ad salutem scitu necessarium ist, eine ganze Reihe von eigentlichen Dogmen mit verstehen, und wenn man sie behaupten hört a), daß es keinen „Glaubensartikel" gebe, der nicht wenigstens in Einer Stelle der heil. Schrift verbis propriis, claris et perspicuis vorgetragen sey: da muß man sich doch gestehen, daß jenen Affectionen eine Vorstellung von der Bibel zum Grunde liegt, der die thatsächliche Beschaffenheit dieser übel entspricht, und die mehr nur aussagt, wie unsere altkirchliche Theologie sich dieselbe geartet wünschte, als wie sie

573 f. 578. 580. 585—587. 590. Vgl. Ewald, Jahrbb. der bibl. Wissensch. VII. S. 95—100.

a) Baier: Perspicua est sacra scriptura saltem in iis locis, ubi ex professo de certo dogmate fidei aut morum agitur, sive ubi sedes eius continetur, ita ut nullus sit fidei articulus, nullum vitae praeceptum, quod non alicubi verbis propriis, claris et perspicuis proponatur.

wirklich geartet ist. Daß sie alles das, was unsere kirchliche Dogmatik für scitu necessarium ad salutem ansieht, enthalte, muß rundweg in Abrede gestellt werden, und daß sie alles dieß auf klare und deutliche, folglich auf unzweideutige Weise, wenn gleich jedes nur an seinem besonderen Orte (in den sedibus der einzelnen Lehren), vortrage, dagegen erhebt die ganze Geschichte der Schriftauslegung einen durch nichts zu übertönenden Protest, bei dem das N. T. selbst (1 Petr. 1, 10 ff, 2 Petr. 3, 16.) die erste Stimme führt. Wenn wenigstens ein Schein einer solchen Perspicuität der Bibel zuwege gebracht wurde, so geschah es nur vermöge des — von der kirchlich dogmatischen Theorie aus übrigens völlig consequenten — Mißbrauchs des an sich freilich sehr richtigen Satzes, daß der heil. Schrift die facultas semet ipsam interpretandi beiwohne, kraft welcher sie sui ipsius infallibilis interpres sey, und der hieraus gefolgerten Forderung, sie secundum analogiam fidei auszulegen. Diese Forderung ist an sich eine durchaus nothwendige. Die Voraussetzung, von der sie ausgeht, daß eine wesentliche Einigkeit des religiösen Bewußtseyns aller biblischen Verfasser stattfinde, ist in der That eine unumgängliche; denn ohne sie würde ja dem Christenthum selbst die innere Einheit mangeln müssen und folglich seine geschichtliche Existenz und Wirksamkeit ein Räthsel seyn [a]). Aber diese Einigkeit ist eben nicht mehr als eine wesentliche; nichts nöthigt uns, sie für eine absolute zu halten, wie die kirchliche Dogmatik es thut und thun muß von ihrer Voraussetzung aus, daß der eigentliche Verfasser der heil. Schrift allein der auctor primarius, der heil. Geist, sey, dem gegenüber die auctores secundarii sich ganz unselbständig verhalten. An und für sich können dagegen mit der wesentlichen Identität des religiösen

---

a) Vgl. Twesten, I. S. 457: „Wäre wirklich Christi eigene Lehre von der des Johannes, diese von der des Paulus u. s. w. so abweichend, wie Einige scheinen behaupten zu wollen, so würde kaum begreiflich seyn, wie eine in sich selbst so zwiespältige, einer wahren inneren Einheit ermangelnde Erscheinung, bloß menschlich angesehen, zu solcher historischen Bedeutung hätte gelangen können, viel weniger, wie sie als göttliche Offenbarung festzuhalten sey."

Bewußtseyns der biblischen Schriftsteller relative, darum aber nichts desto weniger bedeutsame und erhebliche Differenzen desselben zusammenbestehen, zumal in allem dem, was reflectirte religiöse Lehre ist. Und solche Differenzen finden sich thatsächlich reichlich genug vor. Indem nun die altkirchliche Theologie a priori das Gegentheil voraussetzte, handhabte sie die Auslegung nach der Glaubensanalogie in einer Weise, die vielfach eine arge exegetische Gewaltthätigkeit war a) und die freie wissenschaftliche Auslegung der Schrift nicht aufkommen ließ. Mittelst ihrer ließ sich dann allerdings gar manches Dunkle scheinbar aufhellen und gar mancher Knoten glücklich zerhauen. Verhält es sich auf die angegebene Weise mit der Sufficienz und der Perspicuität der heil. Schrift, so ist diese nun auch ganz von selbst der ihr angemutheten auctoritas judicialis nicht gewachsen, welche als diejenige Vollkommenheit an ihr beschrieben wird, qua sola debet dirimere pugnantium de religione lites, unangesehen selbst, daß es im Begriff theologischer, also zugleich wissenschaftlicher Controversen (diese nämlich sind gemeint) liegt, daß bei ihrer Beurtheilung jedenfalls auch die Wissenschaft, ihr von jeder äußeren Auctorität unabhängiges Gesetzbuch in der Hand, mit zu Gericht zu sitzen hat. Ohnehin ist die ganze Geschichte der Dogmen und der Dogmatik ein selbstredender Beweis dafür, daß die scriptura sacra sola non potest dirimere pugnantium de religione lites. Mit der auctoritas normativa der heil. Schrift hat es allerdings eine andere Bewandtniß. Es gebührt der Bibel in der That das hohe Vorrecht, daß sie allein bestimmen kann, quae sint ad salutem scitu necessaria; nur bestimmt sie dieß leider ganz anders als unsere altkirchliche Theologie, die das heilskräftige Wissen in die Kenntniß einer präcisirten Religionslehre setzt. Als ein vom Himmel her autorisirtes Compendium der letzteren zu dienen, für diesen Zweck ist unsere Bibel gottlob und zu ihrer eigenen hohen Ehre nicht eingerichtet b),

a) Vgl. Schweizer, Glaubenslehre der ev.-ref. Kirche, I. S. 228.

b) Ich muß deßhalb auch die (von Dieckhoff in der angeführten Abhandlung gebrauchte) Formel, daß „der Glaube seinen Inhalt in der heil.

so wenig als die Offenbarung selbst. Zu dieser gehört keineswegs ein Inbegriff von religiösen Lehrsätzen nach der Art eines Katechismus oder gar einer Dogmatik. Sie will uns nicht etwa ein System der Religionslehre geben, — von jedem derartigen Gedanken müssen wir uns gänzlich entwöhnen, — sondern sie will vor unseren Augen und Herzen eine neue Welt eröffnen, in der wir Gott selbst leiden und leben sehen a). Wie wenig ihr directes Absehen auf den „Unterricht in der Religion" geht, sehen wir am allerdeutlichsten an ihrem letzten Act, in dem sie gipfelt, dem Leben des Erlösers. Denn wer hat doch weniger „unterrichtet" als er, den wir so gern zu einer Art von Prediger machen? Nie geht er darauf aus, Lehrsätze und formulirte Lehrbestimmungen aufzustellen, und sogar da, wo er in wirklichen Lehrsprüchen redet, streift er ihnen gewöhnlich den doctrinellen Charakter dadurch ab, daß er sie tief eintaucht in die Wärme seines Affects. (Man denke nur an die Bergpredigt.) Die Reden, welche die Evangelien von ihm uns erhalten haben, sind wahrlich keine Predigten; sie sind ganz überwiegend als eine Selbstdarstellung seiner Person zu betrachten, nicht als Lehrreden b). Und so ist es nun auch mit der heil. Schrift. Sie ist uns nicht zu einem Religionslehrbuche gegeben c), sondern zum Mittel, die göttliche Offenbarung fort und fort persönlich mitzuerleben und uns unter den unmittelbaren Einfluß des Inbegriffs von Geschichtsthatsachen zu stellen, den wir mit dem Namen „Offenbarung" bezeichnen. Wie könnte sie auch genügen als ein solches „Lehr-

---

Schrift suchen und finden" solle, für eine mißliche halten. Bei dem „Inhalt" des Glaubens denkt man doch allzu leicht an Glaubenslehrsätze. Der Glaube hat aber nicht irgend eine Doctrin sich aus der Schrift herauszuholen, die er für wahr zu halten habe, sondern er hat sich mittelst der Schrift das Factum der Offenbarung (Manifestation und Inspiration) in lebendiger Anschauung zu vergegenwärtigen. Nicht seinen Inhalt, sondern seinen Gegenstand (der aber nicht unmittelbar formulirte Lehre ist) hat er in ihr zu suchen und zu finden.

a) In diesem Sinne eignen wir uns gern das schöne Wort Adolph Monod's (Adieux, p. 102) an: Quoi qu'il en soit de la manière d'ont elles s'est formée, l'Écriture sainte, c'est le ciel parlé sur la terre.

b) Vgl. Holtzmann a. a. O. S. 427 f.

c) Vgl. H. Holtzmann a. a. O. S. 113 f.

buch" in ihrer so ganz unkatechismusmäßigen, in ihrer bruchstückmäßigen Art, von der Tholuck a) so schön sagt, wenn er sie ansehe, „wolle es ihn oftmals bedünken, als habe von einem ganzen reichen Blumengarten ein Windstoß nur etliche Lilien und Rosen herübergeführt"! Und doch ist auch dieses Formlose und Fragmentarische unserer Offenbarungsurkunden providentiell, wenn irgend etwas an ihnen. Gott wollte, daß wir an ihnen unsere herzhafte Arbeit haben und so aus ihnen das Bild der Offenbarung unserem Bewußtseyn wirklich aneignen sollten b). Das wahrhaft Hohe, Herrliche und Göttliche der Bibel liegt ganz gewiß nicht in demjenigen in ihr, was an wissenschaftliche Lehrsätze und dogmatische Formeln erinnert und mit ihnen in Analogie steht. Unsere Reformatoren haben das Christenthum auf die heil. Schrift allein gestellt, und wir sollen sie deßhalb segnen; aber haben sie auch vollkommen klar erkannt, was sie damit thaten? Das Christenthum auf die heil. Schrift allein stellen, heißt, da diese keine Theologin ist, sondern eine einfache Heilige, die Theologumene (freilich aber nicht etwa das Hungern und Durften nach religiöser Erkenntniß) für entbehrlich erklären im und zum Christenthum. Wäre dieß wirklich auch der Sinn der Gründer unserer Kirche gewesen, so würden sie nicht, wie namentlich Luther es thut (so einfach es sich übrigens bei ihm erklärt), im N. T. gerade die apostolischen Lehrerörterungen, und deßhalb insbesondere die paulinischen Briefe, ganz vorzugsweise hochgehalten haben. Das kam bereits aus jener Ueberschätzung der Theologie, durch die der Glaube an Christum auch unter uns Evangelischen so früh in eine so schiefe Stellung hineingetrieben worden ist, und zugleich in eine so bedenkliche. Denn freilich wenn man den Glauben und die Frömmigkeit überhaupt für ein Fürwahrhalten von Dogmen nimmt, wenn auch für ein Fürwahrhalten wesentlich zugleich mit dem Herzen, so gerathen sie unvermeidlich mit der Zeit dem untersuchenden Verstande und der Wissenschaft gegenüber in die äußerste Gefahr, aber auch nur

a) Predigten in dem akad. Gottesdienste u. s. w., 2. Samml., S. 131.
b) Vgl. Sederholm, der geistige Kosmos, S. 376.

dann. Es ist dieß jedoch eben nur eine Abirrung von dem wahren Grundsatze, nach dem der wirklich fromme Schriftfreund, auch bei ganz abweichender Theorie, in aller Einfalt einem richtigen Instinct folgend, bei seinem Gebrauch der Bibel zu Werke geht. Die Sache, auf die es ankommt, ist nicht, der Schrift nach zu dogmatisiren, sondern mit ihr steten Umgang zu pflegen, Tag für Tag ihre heilige und heiligende Atmosphäre einzuathmen und allezeit von ihrem heiligen Auge abzuhängen. Wenn wir einmal in ihr nicht mehr Theologumene suchen werden, sondern die lebendige Anschauung des göttlichen Offenbarungsvorgangs, dann erst werden wir jenes unbedingte Vertrauen zu ihr fassen, das ihr freudig schenken zu können, der evangelische Christ so sehnsüchtig begehrt.

Ueberdieß gab sich unsere ältere Theologie zur heil. Schrift auch noch in der anderen Hinsicht eine unrichtige Position, daß sie dieselbe so gut wie ausschließend auf das religiöse Bedürfniß des Individuums als solchen bezog, und auch auf dieses noch dazu nur, sofern es ein Bedürfniß ist, das zur Seligkeit Nothwendige zu wissen, mit anderen Worten, daß sie sie lediglich als das Mittel für das Seelenheil des Einzelnen betrachtete [a]), — gleichfalls in Folge des Mangels an wahrhaft historischem Sinne. Die teleologische Beziehung der Bibel auf den religiösen Zweck

a) Vgl. Martensen, Dogm. I. S. 456 f.: „Wenn die ältere Dogmatik die vorbildliche Bedeutung der Schrift darein gesetzt hat, daß sie Alles enthält, was nothwendig zu wissen ist zur Seligkeit, so ist diese Bestimmung freilich wahr, drückt aber die Wahrheit nicht vollständig aus. Ausschließlich die Rücksicht auf die Seligkeit hervorzuheben, führt den Gedanken allzu leicht auf das einzelne Individuum, und allzu leicht entsteht da das Mißverständniß, wie es nicht selten in der protestantischen Kirche sich geäußert hat, die Nothwendigkeit der heil. Schrift sey eine Nothwendigkeit für den Einzelnen. Theils aber kann der Einzelne vielleicht nicht lesen und dennoch selig werden, indem er Gottes Wort hört und bewahrt; theils enthält die Schrift weit mehr, als was der Einzelne nothwendig wissen muß zur Seligkeit. Die Nothwendigkeit der Schrift ist daher zunächst nicht für den Einzelnen, sondern für die Kirche, und ihre volle Bedeutung ist darein zu setzen, daß sie alle Aufklärung enthält, welche für die Erhaltung der Kirche und ihre fortschreitende Entwickelung zum Ziele nothwendig ist."

des Einzelnen ist nun freilich eine durchaus berechtigte und nothwendige, und ich selbst habe ja durchgängig so stark als nur immer möglich betont, daß eine wahrhaft gesunde christliche Frömmigkeit nur dann möglich ist, wenn das Individuum, unmittelbar zu der Urkunde über die Offenbarung zurückgehend, mit dieser letzteren selbst in directen Contact tritt und in stetigem directem Verkehr verharrt; aber der einzige Zweck der Bibel ist dieß doch nicht und, geschichtlich betrachtet, nicht einmal ihr allernächster. Vor allem Anderen ist sie vielmehr für das Ganze der Christenheit bestimmt und berechnet, eben als Urkunde über die Offenbarung, für das christliche Gemeinwesen (zuerst allerdings als Kirche), und zwar auch für dieses nicht, wie es das einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Orts ist, sondern für die Christenheit aller Zeiten und aller Nationen. Sie soll fort und fort die Erkenntniß der göttlichen Offenbarung aus der Geschichtsurkunde über sie schöpfen, und sie soll allmählich das vollkommene Bild derselben aus ihr reconstruiren; denn nur sie kann das, kein Einzelner. Das christliche Gemeinwesen hat daher mit ihr Haus zu halten, und nur als lebendiges Glied desselben kann der Einzelne sich in ihr zurecht finden und auf wahrhaft fruchtbringende Weise mit ihr Umgang pflegen und ihre Pädagogie erfahren a). Diese Bedeutung der heil. Schrift für die Christenheit im Ganzen und für die christliche Entwickelung der Menschheit durch die Weltgeschichte im Großen hat die altprotestantische Theologie zwar keineswegs ganz übersehen, sie hebt sie ja sogar ausdrücklich hervor durch die der Schrift beigelegte Eigenschaft der necessitas; aber sie hat sie doch noch weniger nach ihrem vollen Sinne gewürdigt, und von daher hat die protestantische Frömmigkeit vielfach eine gewisse kleinbürgerliche Art an sich genommen, durch die sie sich nur zu leicht von der Theilnahme an den allgemeinen, jedesmal die Zeit beherrschenden christlichen Lebensströmungen isolirt hat.

---

a) In dieses Sachverhältniß, dasselbe ganz in abstracto genommen, hat der Katholicismus mit seiner Lehre von der Tradition in ihrem Verhältniß zur heil. Schrift eine klarere Einsicht, aber auch nur ganz in abstracto; die Art, wie er dasselbe in concreto bestimmt, ist die tiefste Verkehrung und Verderbung der Sache.

Bei der Vorstellung unserer altkirchlichen Theologie von der göttlichen Offenbarung und von dem Verhältniß derselben zur Bibel kam auch in ihre an und für sich so richtige These, daß die heil. Schrift für uns die einzige beglaubigte Erkenntnißquelle der Offenbarung sey, etwas Schiefes, wie die Art und Weise ihrer Anwendung zur Genüge erwiesen hat. In ihrem Sinne wurde durch diesen ihren sog. obersten formalen Grundsatz der Bibel ein theologischer Charakter beigelegt, der ihr — zu ihrer hohen Ehre muß es gesagt werden — fremd ist. Man sah in ihr die ein- für allemal fertige und einer weiteren Fortbildung weder bedürftige noch fähige Auffassung der Offenbarung. Damit würde aber die theologische Lehre — wenigstens in thesi, denn in praxi stellte es sich freilich zum Theil ganz anders — in eine so directe Abhängigkeit von der heil. Schrift gesetzt, daß eine wahrhaft wissenschaftliche, d. h. wesentlich auch freie, Entwickelung derselben nicht mehr möglich war. Die heil. Schrift war so nicht bloß, wie es sich gebührt, das unverrückbare Fundament der Theologie, sondern auch das alleinige Instrument derselben. Dem gegenüber hat die katholische Kirche in der That vermöge ihrer Lehre von der Tradition sich eine größere theologische Freiheit gesichert, aber freilich auch nur der Kirche, nicht der theologischen Wissenschaft, die sie gerade vermöge jener Lehre in eine tiefe und unwürdige Sclaverei, nämlich unter der Hand der Kirche, versetzt. An dem protestantischen Grundsatz selbst liegt die Schuld nicht, wenn durch ihn auch die wohlberechtigte theologische Freiheit oft gefesselt worden ist, sondern lediglich an der unrichtigen Weise, wie man die göttliche Offenbarung dachte, nämlich als unmittelbar religiöse Lehre. Die göttliche Offenbarung ist eben nicht die offenbarungsmäßige, in höchster Potenz die christliche, religiöse Lehre. Vermengt und verwechselt man diese beiden, dann freilich verwirrt sich Alles. Die christlich-religiöse Lehre hat die heil. Schrift nicht zu ihrer alleinigen Quelle, wohl aber, weil diese für uns die alleinige Erkenntnißquelle der Offenbarung ist, unumgänglich zu ihrer Norm. Aber doch auch wieder nicht zu ihrer alleinigen Norm; denn sofern sie wirklich Lehre ist, d. h.

w i s s e n s c h a f t l i c h e r (im weitesten Sinne des Worts) Ausdruck der Offenbarung, ist sie nicht minder auch den Gesetzen der Wissenschaft untergeben.

Die heil. Schrift ist allerdings die a l l e i n i g e zuverlässige, weil urkundliche, Erkenntnißquelle der göttlichen Offenbarung, — nämlich f ü r u n s. Nicht, daß es nicht auch noch andere außer ihr gegeben, aber sie ist die einzige, die zu uns gelangt ist. Gibt doch die Bibel beider Testamente selbst von manchen prophetischen und apostolischen Schriften Kunde, die verloren gegangen sind, wie von den Büchern der Propheten Nathan und Gad (1 Chron. 29, 29., 2 Chron. 9, 29. 12, 15. 13, 22.), den Sprüchen Salomo's über Kräuter und Früchte (1 Kön. 4, 32 f.), um der Bücher der Kriege Jehova's (4 Mos. 21, 14.) und des Buchs der Redlichen (Jos. 10, 13., 2 Sam. 1, 18.) gar nicht zu erwähnen, und aus dem Bereich der neutestamentlichen Offenbarung von einem Briefe des Paulus an die Korinthier, der seinen beiden Briefen an diese Gemeinde, die unser N. T. enthält, vorangegangen ist (1 Kor. 5, 9.), und von einem Briefe desselben Apostels an die Laodicener (Kol. 4, 16.), lauter Schriftwerken, die zu der göttlichen Offenbarung in einem urkundlichen Verhältniß gestanden haben werden, und denen folglich kanonische Dignität zuzusprechen seyn würde, wofern wir sie noch besäßen. Es ist ja auch wohlbekannt, wie viel Noth diese Thatsache unseren alten Dogmatikern verursacht hat, die es von ihren dogmatischen Voraussetzungen aus sinn- und zweckwidrig und folglich undenkbar finden mußten, daß Gott Schriften, die er selbst durch den heil. Geist zum Heil der Menschen wunderbarerweise eingegeben, sollte haben verloren gehen lassen a), und wie sie deßhalb annahmen, die vermißten Bücher würden zum Theil nur irrthümlicherweise vermißt, indem viele derselben wirklich in unserem Kanon mitent-

a) Wie Q u e n s t e d t sagt, es sey dieß unvereinbar mit der divina providentia, quae non permisit, ut perirent libri illi, quos ipsa in usum canonicum perpetuum totius ecclesiae semel destinavit. Demselben Theologen zufolge konnte auch das Evangelium Matthäi nicht ursprünglich hebräisch geschrieben seyn; denn si Hebraicus textus Matthaei fuisset authenticus et in perpetuum ecclesiae usum a Deo destinatus, divina providentia non permisisset eum interire.

halten seyen, nur unter anderen Namen, die übrigen aber, welche wirklich fehlen, seyen keine heiligen, wenigstens keine für alle Zeiten heiligen, und wenn auch heilige, so doch jedenfalls keine kanonischen Bücher gewesen. Haben sie doch in diesem Interesse eine besondere Eigenschaft der heil. Schrift aufgestellt, die integritas (auch integritas totalis oder materialis genannt), die sie definiren als ea sacrae scripturae praestantia, qua nullum e libris canonicis librum periisse constat, und die an der sinceritas (oder integritas partialis oder formalis), d. i. derjenigen praestantia sacrae scripturae, qua nullus locus ita corruptus est, ut arte critica restitui non possit, vollends ihre Ergänzung findet. Zwei Eigenschaften der Bibel, die bei ihnen — sehr bezeichnend! — als aprioristische Postulate auftreten, während sie augenscheinlich, wofern sie der heil. Schrift überhaupt zukommen, nur als die Resultate kritischer Untersuchung (die sich aber ihrer Natur nach nie absolut abschließen läßt) von ihr ausgesagt werden können, weßhalb sie denn auch lange Zeit die Freiheit der wissenschaftlichen Erforschung der heil. Schrift vielfach gebunden haben [a]).

Das N. T. insbesondere erhebt nirgends den Anspruch, die alleinige Erkenntnißquelle der christlichen Offenbarung zu seyn. Nirgends stellt es sich selbst als eine zu einem solchen Zweck, überhaupt zu dem Zweck, Urkunde über die christliche Offenbarung zu seyn, abgefaßte Schrift dar, wenn es gleich die Absicht unserer Evangelien ist, den in der ursprünglichen mündlichen apostolischen Verkündigung ertheilten Unterricht über die christlichen Offenbarungsthatsachen durch Fixirung in Schrift für die fernerweite Ueberlieferung sicher zu stellen. Nicht sich selbst, sondern die apostolische Verkündigung erklärt das N. T. für die alleinige (so weit es sich nämlich um menschliche Erkenntnißquellen handelt) Erkenntnißquelle der göttlichen Offenbarung in Christo (1 Joh. 1, 1—3. vgl. auch Luk. 1, 2,), und dieß so entschieden, daß es auf das dringendste zum Beharren bei der Lehre der Apostel ermahnt und vor jeder Abweichung von derselben warnt,

a) Vgl., wie Twesten, I. S. 437., sich über diese beiden Affectionen äuß-

so wie auch jede angebliche Erleuchtung in Beziehung auf ihre Uebereinstimmung mit derselben geprüft haben will (Apgesch. 20, 26. 31., 2 Petr. 2, 1 ff., 1 Joh. 2, 18—27. 4, 1—3., 2 Joh. 6—11., Jud. 3. 4., 1 Kor. 15, 1 ff., Gal. 1, 7—9., Kol. 2, 6—8., 1 Theff. 4, 1. 2., 2 Theff. 2, 15. 3, 6., 1 Tim. 4, 6. 7. 6, 3—5. 20. 21., 2 Tim. 1, 13. 14. 2, 2. 3, 14.). Aber es gibt sich nirgends auch nur von ferne das Ansehen, eine vollständige Darlegung der apostolischen Verkündigung und Lehre zu seyn, was es auch schon deßhalb gar nicht konnte, weil ja keiner der neutestamentlichen Schriftsteller, als er ein in unser N. T. aufgenommenes Schriftwerk abfaßte, einen Gedanken daran hatte, daß es mit anderen gleichartigen Schriftwerken zu einer Sammlung heiliger Schriften werde verbunden werden, und zwar gerade mit denjenigen Büchern, die jetzt in unserem N. T. versammelt sind. Vielmehr setzen unsere neutestamentlichen Schriften bei den Lesern, für welche sie unmittelbar bestimmt sind, eine schon voraufgegangene mündliche apostolische Verkündigung und Mittheilung voraus, und die Verfasser verweisen in einzelnen Fällen sogar ausdrücklich auf sie (1 Kor. 11, 2. 15, 1 ff., Kol. 2, 6., 1 Theff. 4, 1. 2., 2 Theff. 2, 15. 3, 6. 6, 20., 2 Tim. 1, 13. 14. 2, 2. 3, 14., 1 Joh. 2, 24., 2 Petr. 3, 1. 2.) oder auch auf erst künftige mündlich zu ertheilende Belehrungen (1 Kor. 11, 34.). Ohnehin läßt schon die Art der Entstehungsverhältnisse der meisten neutestamentlichen Schriften und die ihrer Vereinigung zu einer Sammlung eine absolute Vollständigkeit der Aufzeichnung der apostolischen Verkündigung in ihnen durchaus nicht erwarten. Es müßte uns nun natürlich sehr erwünscht seyn, wenn außer ihnen auch noch andere Zeugnisse von der apostolischen Verkündigung auf uns gekommen wären, seyen es nun schriftliche — die, wenn sie sich über ihren urkundlichen Charakter sicher ausweisen könnten, natürlich in den Kanon mit aufgenommen werden müßten, — seyen es mündliche. Die letzteren müßten sich freilich erst durch eine scharfe Prüfung an unseren unzweifelhaft echten schriftlichen Zeugnissen legitimiren, da das lediglich auf mündlichem Wege Fortgepflanzte, zumal wenn es durch viele Hände gegangen ist, ein starkes Vorurtheil, in irgend einem Maße verfälscht zu

seyn, wider sich hat a). Die Möglichkeit, daß es außer dem N. T. noch andere derartige Zeugnisse gebe, läßt sich natürlich nicht etwa a priori leugnen; allein a posteriori ist nur um so bestimmter zu behaupten, daß keine bis zu uns gelangt sind. Was sich dafür gibt, vermag seine Ansprüche nicht geltend zu machen, und namentlich die sogenannte mündliche Ueberlieferung, deren die katholische Kirche sich rühmt, besteht die geschichtliche Prüfung, der sie sich natürlich unterwerfen muß, gänzlich nicht. Und so bleibt es denn allerdings unverrückbar dabei, daß für uns die heil. Schrift die einzige Erkenntnißquelle der göttlichen Offenbarung, namentlich der Offenbarung Gottes in Christo, ist b), weil sie nachweislich der Inbegriff der auf uns gekommenen Urkunden über die Offenbarung ist.

Allein darum ist sie nicht etwa, wie die altkirchliche Theologie dafür hält, auch die alleinige Erkenntnißquelle der christlichen Wahrheit und wohl gar der religiösen Wahrheit überhaupt c). Von jenem Begriff von ihr aus wird man, wofern man nicht von der Offenbarung eine schiefe Vorstellung hegt, gar nicht darauf verfallen, sie dafür anzusehen. Für alles das, was nicht zur Offenbarung (also weder zur Manifestation noch zur Inspiration) gehört oder aus ihr direct abzuleiten ist, kann sie der Natur der Sache zufolge nicht als die eigenthümliche und die autorisirte Erkenntnißquelle betrachtet werden. Seine christliche Erkenntniß aus der Bibel allein zu schöpfen, läge nur dann in der Möglichkeit, wenn entweder dem (wahren) Christen nicht die ganze Welt, jedem Einzelnen so weit sie in seinen individuellen Gesichtskreis fällt, zum Object seines Erkennens zugewiesen wäre, sondern allein die göttliche Offenbarung, und zwar isolirt aus dem Zusammenhange (nach rückwärts und nach vorwärts) mit jener, in die Gott sie doch so geflissentlich hineingepflanzt und hineingegliedert hat, — oder wenn er nicht ausnahmslos Alles, was er überhaupt

---

a) Vgl. Nitzsch, akadem. Vorträge über d. christl. Glaubenslehre, S. 48 f.

b) Wir bekennen gern mit Adolph Monod (Adieux, p. 152): Ni Jésus-Christ ne nous est révélé que par l'Écriture, ni l'Écriture ne nous est donnée que pour nous révéler Jésus-Christ.

c) Vgl. Sederholm, der geistige Kosmos, S. 448.

erkennt, auf (eigenthümlich) christliche Weise erkennte, sondern allein die religiösen Dinge. Was dabei herauskommt, wenn man die christliche Erkenntniß ausschließend auf die Bibel beschränkt, wenn also diese Einem grundsätzlich der einzige Codex der Erkenntniß überhaupt und die äußerste Grenze des Horizonts ist, die ganze Welt, außer der es für ihn rechtmäßige Objecte und Medien der Erkenntniß gar nicht gibt, die Fundgrube, in der man auf jede Frage, die sich dem denkenden Geiste des Christen unabweisbar aufdringt, die Antwort suchen und finden muß: das lehrt die reine „Schriftgelehrsamkeit" aller christlichen Jahrhunderte, die in ihrem Grundwesen dem so viel verhöhnten jüdischen Rabbinenthum ganz nahe verwandt ist. Die gleiche Ursache hat allezeit die gleiche Wirkung. Darf man, was man für sein christliches Bedürfniß nun einmal braucht, nur aus der Bibel schöpfen, so muß man es, weil man es nicht entbehren kann, um jeden Preis in ihr finden, unangesehen, ob sie es wirklich darreicht oder nicht. Es kann dann nicht fehlen, man muß, und zwar im besten Glauben, auf eine willkürlich buchstäbelnde und spielende Exegese gerathen und dieser dann noch dazu als der eigentlichen christlichen Gnosis sich rühmen. Von dieser Seite her ist schon der Umstand, daß über die Bibel gepredigt werden muß (denn dazu, Predigttext zu seyn, ist sie ja doch wirklich nicht geschrieben), für ihre Auslegung eine schwere Calamität geworden, wenn er gleich in einer anderen Beziehung derselben auch wieder eine ungemeine Förderung gebracht hat. Im Wesen des Protestantismus, als des religiös-sittlichen Christenthums, liegt es ausdrücklich als Aufgabe und Tendenz für die Christenheit und den einzelnen Christen, sich in Ansehung der (christlichen) Erkenntniß nicht auf die Bibel zu beschränken, sondern sich die ganze Welt, Natur und Geschichte, ihre Erkenntnißquelle seyn zu lassen, folgeweise aber auch, die Bibel selbst nicht für sich allein, nicht als eine isolirte Welt zu betrachten und zu behandeln, sondern in ihrem lebendigen Zusammenhange mit dem Ganzen der Geschichte, in der sie ja mit eingeschlossen ist, und aus deren Hand allein die Christenheit sie überkommen hat. Ja, fragt man, was gerade in unseren Tagen für den Zweck, die

Masse der Gebildeten von ihrer, wie ein schwerer Alp auf ihr lastenden und sie wahrhaft herabwürdigenden, stumpfsinnigen Entfremdung von der heil. Schrift zu erlösen, die Hauptaufgabe sey, so ist zu antworten: eben diese, die Bibel für ihr Auge wieder in Contact und organische Verknüpfung zu setzen mit der großen geistigen Welt, inmitten welcher wir uns bewegen, nämlich mittelst der Nachweisung der Continuität, in der sie — weil die Offenbarung, über die sie die Urkunde ist, — mit der Weltgeschichte, und zwar mit dem innersten Triebwerke dieser, steht. Jeder ernste Versuch in dieser Richtung, wie jetzt das bunsen'sche Bibelwerk, hat einen gegründeten Anspruch auf den warmen Dank derer unter den Zeitgenossen, denen Christus das Palladium der Menschheit ist, ganz unangesehen, wie sehr oder wie wenig sie für ihre Personen sich mit den Grundsätzen einverstanden finden, die seiner Ausführung zum Grunde liegen. Solche Bemühungen liegen im wahren Interesse der Bibel, die ihrerseits sich nicht interesselos verhält gegenüber von der stets rascher anschwellenden Bewegung der geistigen Bildung im Schoße der Christenheit. Ist sie doch selbst eins der ursprünglichsten geschichtlichen Bindeglieder zwischen der göttlichen Offenbarung und der geistigen Entwickelung, namentlich auch der Entwickelung der geistigen Bildung der Menschheit; denn durch ihre Erzeugung ist die göttliche Offenbarung überhaupt und insbesondere das Christenthum auch in die Literatur eingetreten und hat damit zugleich ausdrücklich ein Verhältniß zu demjenigen angeknüpft, wofür diese das Hauptinstrument ist, zur menschlichen Bildung [a]). So wenig wie sich selbst will die Bibel die christliche Gemeinschaft, deren

a) Dieser Punkt ist, so viel ich weiß, unter uns zuerst von Nitzsch und Lange bestimmt hervorgehoben worden. Der Letztgenannte leitet die Thatsache, daß das Christenthum eine Bibel besitzt, daraus her, daß einerseits das Christenthum eine wesentliche Beziehung zur menschlichen Bildung hat, und andererseits eben die Schrift das eigenthümlichste Organ der menschlichen Bildung ist. „In der heil. Schrift" — schreibt er, Dogm. I. S. 535. — „hat sich die Offenbarung nach ihrer Entwickelung bis zu ihrer Vollendung im Christenthum einen ewig fixirten Ausdruck, die Form der Weltbildung und ihrer historisch gebildeten Selbstvermittelung mit der Welt gegeben. — — Nur so lange, als man die Literatur nur für eine zufällige Form der menschlichen Geistesäußerun-

Entstehung sie beurkundet, von dieser Bildung geschieden wissen, sondern beide wollen und sollen auf sie als ein lebendiger Sauerteig je länger, desto energischer fortwirken. Auch jenseits der Bibel, wiewohl auf ihrem befruchtenden Grunde und in ihrer heilskräftigen Atmosphäre, wächst fort und fort neue christliche Wahrheit auf. Diese muß allerdings ihre Christlichkeit durch ihren Zusammenklang mit der christlichen Offenbarung selbst, also an dem Richtmaß der Bibel bewähren; aber in dieser selbst steht sie nicht geschrieben. Ich glaube in vollem Ernste an eine wirkliche, fruchtbringende Entwickelung der durch die göttliche Offenbarung in die Welt gepflanzten Wahrheit eben kraft dieser Offenbarung selbst. Die Offenbarung ist mir wirklich in die Geschichte eingetreten, sie ist mir seitdem wirklich da in der Welt als weltgeschichtliche Macht, nicht etwa (wie Manche zu meinen scheinen) bloß dadurch, daß auf dem Papiere von ihr geschrieben steht. Sie hat sich auch von vorneherein keineswegs allein in der Bibel Objectivität in der Welt und damit ein Verhältniß zur Geschichte und ein Instrument für eine geschichtliche Wirksamkeit gegeben, sondern auch noch in vielen anderen Weisen und Wegen hat sie das gethan, und auch in diesen allen wirkt sie rastlos geschichtlich fort in der Christenheit, wiewohl nicht außer bestimmter Beziehung zur Bibel, stets neue Früchte zeitigend, insonderheit auch neue Früchte der Erkenntniß, ja selbst auf dem Gebiete des Verständnisses der göttlichen Offenbarung und dessen, in dem sie sich vollendet, Christi. Ihr vollkommenes Verständniß ist eben nicht anders erreichbar als mit Hülfe der vollkommenen Mittel des Erkennens, und das heißt, nicht anders als zusammen mit der Vollendung des menschlichen Erkenntnisses überhaupt; denn jene können (was zu beweisen, nicht dieses Ortes ist) nur zusammen mit dieser gegeben seyn. Auch die apostolische Auffassung der Offenbarung und insbesondere des Erlösers, wie sie uns im N. T. urkundlich vorliegt, ist also noch einer Vervollkommnung fähig und mithin auch bedürftig, und zwar einer

und Geistesgemeinschaft hält, kann man die Entstehung der heiligen Schriften für zufällig halten." Besonders vgl. Nitzsch, akad. Vorträge über die christl. Glaubenslehre, S. 48 ff.

unaufhaltsam bis zum Ende unserer irdischen Tage fortschreitenden. In einer Hinsicht allerdings nicht, nämlich was ihre durchaus einzige Reinheit und Unverfälschtheit einerseits und volle, im zartesten Farbenschmelz schwellende Lebensfrische andererseits angeht. Vermöge dieser Eigenschaften bleibt sie denn auch für alle Zeiten der unverrückbare Ausgangspunct und das unentwegliche Fundament für die Arbeit an dem immer vollkommeneren Verständniß der Offenbarung und vor Allem des Erlösers selbst. Wenn bei irgend einem Elemente der Offenbarung, so sollte doch bei diesem, bei unserem Herrn und Heiland, für den vom Glauben wahrhaft Ergriffenen, wenn sein innerstes Auge in tiefster Sammlung auf Ihn in der überschwenglichen Glorie seiner geistigen Schönheit und Herrlichkeit hinschaut, unmittelbar evident seyn, daß sein vollkommenes Verständniß nur die höchste und letzte Blüthe des Erkennens der durch ihn allmählich vollständig erneuerten Menschheit seyn kann. Ich sage es ohne Scheu: wer anders urtheilt, urtheilt unfromm; sein Heiland ist ihm nicht wirklich groß, nicht wirklich „der Heilige Gottes" in seinem Herzen. Von Ihm, wie er in seiner schlechthin einzigartigen Größe und Hoheit durch die Welt hinwandelte, Freunden und Feinden (wiewohl in sehr verschiedenem Sinne) ein Wunder und ein Räthsel, konnten die ersten Zeugen seiner Erscheinung, so hoch auch die ihnen widerfahrenden Inspirationen dabei in Rechnung gebracht werden mögen, ein vollkommenes Bild noch nicht auffassen, ungeachtet übrigens gerade sie allein ein wahres Bild von ihm in sich aufnehmen und für Andere zur Darstellung bringen konnten. Weshalb nur auf dem Grunde dieses apostolischen naturwahren ersten Abrisses die Folgezeit an dem Bilde Christi fortzuarbeiten hat, um es allmählich seiner Vollendung entgegenzuführen, die ihm erst nach und nach, in gleichem Schritt mit dem Fortgange der eben von ihm selbst entzündeten und fort und fort geleiteten neuen und erlösend erneuernden geschichtlichen Entwickelung unseres Geschlechts, gegeben werden kann. Dieß ist die Ehre unseres Herrn, daß es sich so verhält, und nicht, wie unsere ältere Theologie unbesehen annahm, umgekehrt. Das ist dann aber freilich auch wieder eine gar ernste Sache, wenn wir uns demgemäß sagen

müssen (was die kundigste und unbefangenste Geschichtsbetrachtung am zuversichtlichsten bestätigen wird), daß wir jetzt, wenn wir wirklich an den Herrn Jesus glauben, ihn vollkommener verstehen können als die Zwölfe, die mit ihm gegessen und getrunken, und von Rechtswegen es sollen. So ist in der heil. Schrift der Anfang, und zwar der schlechthin solide und tragfähige Anfang, einer langen Entwickelung einer aus Gott wiedergeborenen Erkenntniß niedergelegt, aber so, daß diese Entwickelung durch ihn nicht ausgeschlossen ist, wie es bei der kirchlich-dogmatischen Inspirationslehre unvermeidlich geschieht a). Denn dem heiligen Geist an seinem Werke noch etwas bessern zu wollen, wäre freilich nicht bloß Thorheit, sondern auch Frevel. Und gleichwohl hat die Erfahrung von achtzehn Jahrhunderten ausgewiesen, daß die Christenheit an diesem ersten apostolischen Geisteswerke, das sie doch unbedingt verehrte, sich nicht hat genügen lassen können für das Bedürfniß ihres Glaubens, und zwar je gläubiger sie war, desto weniger. Dieser Thatsache, d. h. der ganzen Geschichte der Dogmen und der Dogmatik, gegenüber was wollen da alle dogmatischen Theorien von der Inspiration der Bibel bedeuten!

Was will denn also die Rede eigentlich sagen, die man so oft vernimmt (unter den neuesten Dogmatikern besonders bei Philippi), von den „Schranken", welche die heil. Schrift unserem Erkennen stecke? Diese selbst weiß nichts von solchen, am wenigsten 2 Kor. 10, 5., wo Paulus gerade seine die der Erkenntniß Gottes hindernd entgegenstehenden menschlichen Schranken durchbrechende und den freien Hinausblick auf das überschwengliche Object des Erkennens, auf Christum, siegreich eröffnende, die schlechte, falsche Vernunft im Namen der wahren und höchsten Vernunft niederwerfende apostolische Geisteskraft triumphirend rühmt. Nicht von einer Beschränkung, sondern von einer Entschränkung der Vernunft, die ihr freie Aussicht macht für das Erkennen der höchsten Wahrheit, handelt es sich hier, wie

a) Martensen, Dogm. S. 454: „Wollte man die Inspiration als unbeschränkt hinstellen, so würde sie nicht der vorbildliche Anfang zu einer freien Entwickelung, sondern eins seyn mit dem Schauen aller Dinge in Gott, welches erst als Ziel der Entwickelung gedacht werden kann."

in den verwandten Stellen. Desto öfter und volltönender redet die Schrift dagegen davon, daß in der evangelischen Verkündigung das Höchste und Ueberschwenglichste, das von den Aeonen her in Gott verschlossene und verschwiegene Mysterium, in der Welt und für sie lautbar und offenkundig geworden. S. Matth. 11, 25—27. 13, 11., Joh. 1, 14. 18. 3, 11—13. 14, 9. 16. 17. 15, 15. 26. 16, 13., 1 Joh. 1, 1—3. 2, 27., Röm. 11, 25. 16, 25. 26., 1 Kor. 2, 6—16. 4, 1. 15, 51., Eph. 1, 9. 3, 3—5. 9—11., Kol. 1, 26. 27. 2, 2. 4, 3. 4., 1 Tim. 3, 16. u. s. w. Allerdings wenn das unserem Erkennen Schranken ziehen heißt, daß die göttliche Offenbarung uns mittelst der Schrift ein völlig neues Gesichtsfeld aufthut bis tief in die unsichtbare Welt hinein, daß sie uns Thatsachen, felsenfeste Thatsachen vor das Auge führt, welche die Schranken des engen natürlichen Horizontes unseres Erkennens zu Boden werfen und uns nöthigen, unsere altgewohnten beschränkten Vorstellungen als kindische Vorurtheile abzuthun: dann, aber auch nur dann, wollen wir in jene Rede einstimmen. Was uns die heil. Schrift allein aufdringt, ist die Anerkennung der Thatsache, von der sie urkundliches Zeugniß ablegt, die Anerkennung der schlechthin einzigartigen Thatsache der übernatürlichen göttlichen Offenbarung in ihrer ganzen himmlischen Pracht, Majestät und Schönheit. Diese Anerkennung fordert sie uns gebieterisch ab durch ihr Ansehn. Aber dieses ihr Ansehn ist dabei einfach das einer Urkunde, — freilich einer von dem heiligen Hauch der Offenbarung duftenden Urkunde; allein doch nur als Urkunde übt sie diese Auctorität für uns aus, und jener überirdische Duft, den sie ausathmet, kommt dabei nur insofern in Betracht, als sie ohne ihn nicht aus dem Schooß der Offenbarung selbst geboren, also eben nicht wirkliche Urkunde der Offenbarung seyn könnte. Sie thut damit für die Offenbarung nichts Anderes, als was jede Geschichtsurkunde für die durch sie documentirte Geschichtsthatsache thut. Sie constatirt uns die Offenbarung, als äußere und innere Thatsache, und verlangt von uns ihre Anerkennung, — die Art der Anerkennung nämlich, die in Beziehung auf ein solches Factum allein wirkliche Anerkennung ist: daß wir sie, die uns

bringt, was unser tiefstes, unauslöschlichstes Bedürfniß als Menschen, als sündige Menschen, das sich sonst nirgends stillen kann, in überströmender Fülle befriedigt, in Beugung und Bewunderung mit unbedingtem Vertrauen als Thatsache in unser Bewußtseyn aufnehmen und in unser Herz schließen, um uns den von ihr auf uns ausgehenden Einwirkungen, weich wie Kinder, unbedingt hinzugeben, mit einem Worte, daß wir an sie glauben. Der an die Offenbarung Gläubige verlangt nun freilich auch, sie zu verstehen, und bei diesem Geschäft bietet ihm die Bibel wieder die erste hülfreiche Hand und zeigt ihm die Wege, auf denen er sein Ziel sicher erreichen wird; aber sie thut das nicht mit der gebietenden Auctorität eines dem Schüler seine vermeintlich unfehlbare Doctrin eindocirenden Lehrmeisters, sondern mit der edlen Zuversicht einer Freundin, die dem, der ihr sein Herz geschenkt hat, freudig vertraut, daß er auch ohne ihr Gebot, aus freiem Triebe ihren Sinn treffen werde in seinem Thun und Lassen. Dem Gläubigen, dem also, dem die Offenbarungsthatsache als Offenbarungsthatsache und damit zugleich als das im höchsten Sinne allein so zu nennende Heiligthum der Menschheit unerschütterlich dasteht und hell leuchtend und wärmend im Centrum seiner gesammten Wirklichkeit und als die Sonne derselben, ihm gibt sie die Auslegung derselben edelmüthig frei; ihm schreibt sie in Beziehung auf sie kein anderes Gesetz vor als dieses: daß er die Thatsache selbst nicht antaste, sie nicht verkleinere, an ihr nicht biege und beuge seiner Deutung zu Liebe und mit keiner anderen Auslegung derselben sich befriedige, als mit der wirklich zutreffenden, ihre Hieroglyphen vollständig entziffernden, ihr volles Verständniß eröffnenden. Die lösende Formel selbst zeichnet sie ihm nicht vor, und am wenigsten ist es ihr Sinn, mit der ihrigen einer glücklicheren vorgreifen zu wollen. Für den Ungläubigen aber hat sie keine andere Weisung als die herzliche Einladung, gläubig zu werden gegenüber von der Offenbarung, nicht etwa die, die in ihr selbst vorfindlichen Lehraussagen über das, was zu glauben ist, in gehorsamer Unterwürfigkeit unter ihre unfehlbare Lehrauctorität für wahr anzunehmen.

Die Bibel, wie ihr Bild aus der voranstehenden Auseinandersetzung sich herausstellt, ist freilich eine andere als die, welche der orthodoxe Theolog und der einfache gläubige Christ sich denkt, wenn er das heilige Buch in andächtiger Ehrfurcht in die Hand nimmt, und fern sey es von mir, diese Differenz künstlich verstecken zu wollen; aber die Herzensstellung des an die göttliche Offenbarung Gläubigen zur Bibel, das behaupte ich kühn, ist auf dem hier beschriebenen Standpuncte um kein Haar eine andere als die des orthodoxesten „Schriftgläubigen" (wenn anders er dabei wirklich ein Gläubiger ist); seine Ehrfurcht vor ihr als einem Heiligthum und seine Andacht in ihrem Tempel, sie sind nicht minder aufrichtig, tief und warm als die des kindlich einfältigsten Frommen, der in der heil. Schrift, ohne einen Gedanken daran, daß es auch nur anders seyn könnte, das unmittelbare wörtliche Dictat des heiligen Geistes selbst verehrt. Nämlich, wie gesagt, immer unter der ausdrücklichen Voraussetzung, daß es sich um ein Subject handelt, das wirklich an die göttliche Offenbarung glaubt, dem diese, auch abgesehen von der Bibel und als deren Prius, ein Reales und Reelles und zwar ein reales und reelles Uebernatürliches im strengsten Sinne des Wortes ist. Denn mit einem Anderen weiß ich mich freilich nicht zu verständigen, und eben der Unglaube in Betreff einer reellen (wirklich übernatürlichen) Offenbarung vor aller heil. Schrift ist es hauptsächlich, was es für Viele so schwierig macht, zu der Frage wegen der Inspiration der Bibel eine klare Stellung einzunehmen. Man täuscht sich gar so leicht über das, was man (wie schon bemerkt wurde, wenig passend) den Glauben an die heil. Schrift nennt. Die Heiligkeit und die ganze Einzigartigkeit dieser beruht nun einmal unabänderlich einzig und allein auf dem, was sie thatsächlich ist und als was sie sich dem, der einen empfänglichen Sinn zu ihr hinzubringt, thatsächlich erweist, nimmermehr auf dem, wozu die Dogmatik sie stempelt und was sie ihr willkürlich andichtet. Wer nicht unabhängig von jeder dogmatischen Aussage über sie, sie einfach nehmend, wie sie sich selbst ihm gibt, die Schauer ihrer Heiligkeit, ihrer unvergleichlichen Heiligkeit, empfindet und

den **ungesuchten** Eindruck von ihr empfängt, daß er in ihr auf heiligem Lande steht, wer erst durch Reflexionen, welche von einer dogmatischen Theorie ausgehen, diesen Eindruck bei sich hervorlocken oder wenigstens ihm nachhelfen muß, dessen Ehrfurcht vor ihr schlage ich nicht hoch an. Gewiß, ihre Heiligkeit leidet keinerlei Noth bei der Stellung, die sie der obigen Exposition zufolge einnimmt, wohl aber gewinnt sie bei ihr nicht wenig; denn sie wird der Unnatur entledigt, der Abentenerlichkeit und der Gespensterhaftigkeit, die sich ihr von der kirchlich-dogmatischen Inspirationstheorie her in der Vorstellung so Vieler angehängt haben. Sie wird wieder sich selbst zurückgegeben und der ihr eingeborenen Schönheit und Majestät. Je göttlicher sie wirklich ist, desto gewisser wird es für sie nur vortheilhaft seyn können, wenn man sich endlich einmal gewöhnen wird, ihre Einzigkeit und Heiligkeit ausschließend in das zu setzen, was sie thatsächlich ist, und nicht in Qualitäten, die ihr lediglich aus einem ihr fremden theologischen Bedürfnisse beigelegt werden. Nichts liegt so sehr in ihrem Interesse, als daß wir ihr nicht eine Rolle aufgeben, für die sie nun einmal nicht gemacht ist, und in der sie die ihr eigenthümlichen erhabenen Tugenden verhüllen muß, um sich in Diensten zu versuchen, die sie, eben dieser hohen Tugenden wegen, nur ungenügend leisten kann. Nur nichts Widernatürliches, nichts Phantastisches aus dem Heiligen gemacht, aus Offenbarung, Christenthum und Bibel! Etwa gar in dem Wahn, auf diesem Wege ihre Uebernatürlichkeit in ein desto helleres Licht zu stellen! Lassen wir die heil. Schrift, wie sie eben thatsächlich ist, in ihrer wahren, leibhaftigen Gestalt, als ein wirkliches Buch, so gut wie andere Bücher auch, ohne sie vermöge einer künstlichen dogmatischen Theorie durch eine eximirte Stellung vermeintlich zu ehren, unter die Leute hinausgehen in der Christenheit, — lassen wir sie ausrichten, was sie lediglich durch sich selbst, in ihrem tiefsten Incognito, ohne irgendwelche Amtsabzeichen, einfach durch das, was Jeder ganz für sich allein, ohne die bevorwortende Assistenz eines dogmatisirenden Mystagogen, in und an ihr finden kann, auszurichten vermag, und sie wird Großes ausrichten und sich

den Zweifelnden in ihrer göttlichen Art selbst bezeugen a). Seyen wir unbesorgt, sie wird sich an dem Merkmal bewähren, das sie selbst (2 Tim. 3, 16. 17.) als das Kennzeichen ihrer Theopneustie angegeben hat, daran, daß sie sich uns als „nütze“ erweist „zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit, daß der Mensch Gottes vollkommen werde, zu jeglichem guten Werk geschickt“ b). Durch sich selbst allein groß, unabhängig von der amtlichen Beglaubigung ihrer Größe durch einen von der Kirche ihr aufgeprägten übermenschlichen Charakter, wird ihre Größe erst recht zuversichtlichen, weil völlig unbefangenen, Glauben finden. Ist es uns Ernst damit, sie zu ehren, so behandeln und gebrauchen wir sie vor Allem genau ihrer Bestimmung gemäß. Das heißt nicht, sie heilig halten, wenn wir unsere eigenen Zwecke, die, wie löblich sie uns auch erscheinen mögen, nun einmal nicht die ihrigen sind, ihr aufdringen wollen. Wir meinen, für unser religiöses Bedürfniß nicht ohne ein göttlich autorisirtes Lehrbuch der Religion oder wohl gar der Dogmatik ausreichen zu können, nicht ohne ein von Gott selbst promulgirtes Handbuch, in welchem wir auf jede religiöse Frage, die uns bewegt, die unfehlbare fertige Antwort kurzweg nachschlagen können: wohlan denn, bleiben wir auf diesem Sinn, wenn wir nun einmal die Frömmigkeit nicht besser verstehen lernen wollen, aber lassen wir dabei die Bibel aus dem Spiele, die weder dazu angethan, noch uns von Gott dazu gegeben worden ist. Machen wir nicht ein Orakel aus ihr, das wir dann doch meist nach unserem eigenen Gutdünken reden lassen, und übersehen wir nicht, in

a) Ich eigne mir gern die Worte Edmund Scherer's an: Revue de théologie, Vol. IX. p. 366: Laissez, laissez de côté des démonstrations toujours plus ou moins illusoires, et permettez à la Bible de parler elle-même pour elle-même et de plaider sa propre cause. Au lieu de vous appliquer à placer le lecteur sous l'influence de vos idées dogmatiques, encouragez-le à s'approcher de l'Écriture sans l'entermediaire d'aucun parti pris. Ne l'empêchez point de la lire comme il lirait tout autre livre. Ayez confiance en la puissance de l'esprit. Gardez-vous d'attribuer à vos dogmes une force que le volume sacré n'aurait pas lui-même.

b) Vgl. Tholuck, die Inspirationslehre, a. a. O. S. 343.

wie vielen Beziehungen sie uns vielmehr als ein Problem gegeben ist. Machen wir sie nicht zum Ruhekissen für unsere Trägheit, sondern vollziehen wir an ihr rüstig und gewissenhaft alle die Aufgaben, die sie uns stellt. Das mag uns nicht bequem seyn, aber daß es so gut ist, das sollten doch gerade diejenigen am zuversichtlichsten glauben, denen die Bibel am unmittelbarsten und unbedingtesten von Gott herkommt. Wie er die Bibel gemacht hat, so soll sie uns recht seyn und so wollen wir sie uns zu Nutze machen. Statt ihm vorzuschreiben, auf welche Weise er für unsere Bedürfnisse Fürsorge tragen soll, wollen wir vielmehr unsere Bedürfnisse nach dem beurtheilen lernen, was Gott in seiner Weisheit zu ihrer Befriedigung uns darbietet. Er hat es uns in allen Stücken nicht so leicht und bequem gemacht, wie wir es freilich wünschen, auch mit der Schrift nicht und mit dem Segen, den er uns in ihr zugedacht hat; aber sie wäre eben gewiß nicht von Ihm, wenn wir anders als im Schweiß unseres Angesichts von ihrer Himmelsfrucht essen könnten a). Wir haben

a) Vgl. Tholuck, die Inspirationslehre, a. a. O. S. 330: „Gesetzt, es ginge uns bei einer nicht schlechthinnigen Inspiration der Schrift an stringenten Beweismitteln für unseren Glauben etwas ab, — wie wenn Pascal Recht hätte, der gerade darin eine göttliche Weisheit erkennt, daß der Glaube nicht durch äußere Beweise begründet werden solle? Und ist es nicht richtig, daß die gegenwärtig durch Zweifel und inneren Kampf hindurch gewonnene Ueberzeugung viel mehr das Eigenthum des Gläubigen wird, als es bei einer göttlichen Veranstaltung der Fall seyn würde, vermöge deren bei jedweder aufstehenden Frage ein äußerliches Orakel sofort die Antwort gäbe?“ Nitzsch, akadem. Vorträge über die christl. Glaubenslehre, S. 54 f.: „Die göttliche Vorsehung hat es so eingerichtet, daß das Umgehen mit den heiligen Schriften gar viel Fragen erfordert. Aber diese stärken das tiefere Ergründen des Kanons der heil. Schrift. — — Die Auslegung der Schrift selbst bleibt irgendwie wissenschaftlich hypothetisch, sie bleibt eine werdende, und doch ist die möglicherweise gewordene, Sicheres besitzende Auslegung der heil. Schrift überall vorhanden, weil der Geist der Schrift durchschlägt und hinreichend zum Seligwerden herauswirkt.“ Vgl. dort das Weitere. Sederholm, der geistige Kosmos, S. 444: „Wenn Gott uns die Wahrheit des Heils in der Offenbarung als ein fertiges, geordnetes Ganzes gegeben hätte, so daß wir nur nöthig hätten, das unfertig Vor- und Ausgedachte auswendig zu lernen, so wäre sie uns immer eine auswendige geblieben. Wenn aber die einzelnen Momente derselben

auch in dieser Hinsicht keine Ursache, darüber zu klagen, daß Gott es so eingerichtet hat und nicht nach unserem beschränkten Sinn. An dem, was wir wirklich bedürfen, hat er es nicht fehlen lassen, und wenn uns bei dem Gedanken, daß Kritik und Auslegung der Bibel Aufgaben sind, die sich nie schlechthin abschließend erledigen lassen, bange werden wollte, ob wir auch einen festen objectiven Ankergrund für unsern Glauben werden finden können, so wollen wir uns herzhaft strafen wegen solchen Kleinglaubens und wollen nur für das Eine Sorge tragen, daß unsere Herzen gerade und redlich sehen dem heiligen Buch gegenüber. Um jeden Preis aber wollen wir uns vor dem Widersinn verwahren, daß wir die Bibel als unbedingte Auctorität proclamiren und sie zugleich ungescheut auf unseren eigenen, von ihr unabhängigen Sinn ziehen. Dieser heuchlerische Hofdienst der Bibel ist die bitterste Verhöhnung, die ihr widerfahren kann.

Ich stehe am Ziele meiner Erörterungen und muß nun die Frage gewärtigen, was ich doch mit ihnen gewollt habe. Denn was ich gesagt, ist nichts weniger als neu und für die Leser dieser Zeitschrift kaum controvers. Ich habe ja hier im Wesentlichen nichts Anderes ausgesprochen, als was die allgemeine Ueberzeugung unserer modernen „gläubigen" deutschen Theologen ist, mit dem alleinigen Unterschiede, daß diese es lieben, sich so viel als immer möglich an die alten kirchlich-dogmatischen Lehrbestimmungen und Ausdrucksweisen anzulehnen, während mein Absehen vielmehr grundsätzlich dahin geht, mich mit diesen möglichst klar und reinlich auseinanderzusetzen, und ich geflissentlich dem Schein ausweiche, als handle es sich für mich nur um eine modificirende Fortbildung der traditionellen Lehrformeln unserer kirchlichen Theologie und nicht um wirklich wesentlich neue Gestal-

---

durch das ganze N. T. umhergestreut liegen, und das Ewige mit dem Zeitlichen und Individuellen stark legirt erscheint, so konnte dieses Sondern und Ordnen zu einem Ganzen nur durch die größte geistige Anstrengung gelingen; allein eben erst durch eine solche Anstrengung konnte sie zu unserem Eigenthum und dadurch zum Princip eines neuen geistigen Lebens werden."

tungen der theologischen Lehre, aber freilich einer durchaus, weil grundsätzlich, undogmatischen. Denn das scheint mir allerdings von entscheidender Wichtigkeit zu seyn für die Orientirung nicht etwa nur der gegenwärtigen Theologie, sondern vor Allem auch der Religiösen unter den Zeitgenossen überhaupt, daß gleichmäßig beides immer bewußtvoller anerkannt werde: sowohl auf der einen Seite, daß die christliche Frömmigkeit (der christliche „Glaube" im biblischen Sinne des Worts) zu allen Zeiten wesentlich dieselbige ist, und daß sie insbesondere als evangelische auch jetzt noch wesentlich dieselbige ist wie in der Epoche der Reformation, — als auch auf der anderen Seite, daß die Stellung, welche das denkende Bewußtseyn, mit einem Worte die Wissenschaft zu derselben zu nehmen hat, um sich über sie mit sich selbst und der christlichen Gemeinde zu verständigen, jetzt nothwendig eine völlig andere ist als diejenige, welche die ältere Kirche constant innegehabt hat. Nur auf dieser Basis halte ich nämlich eine aufrichtige Wiederverständigung unserer modernen Christenheit (der katholischen nicht minder als der protestantischen) mit dem alten und für immer unveränderlichen und unerschütterlichen Christenglauben für möglich. Allein dieses Unterschiedes ungeachtet bleibt es dennoch dabei, daß in dem Obigen im Wesentlichen nichts Anderes als der eigene Sinn unserer modernen „gläubigen" Theologie, eben das, worüber in ihren Kreisen ein so gut wie allgemeines Einverständniß stattfindet, vorgetragen worden ist; und da fragt es sich also, zu welchem Ende ich mir selbst und dem Leser eine so unnöthige Mühe gemacht habe. Darauf ist meine Antwort: Vielleicht ist, daß ich das so weithin Geltende ausgesprochen habe, unumwunden und ohne Scheu, eher mit absichtlicher Schärfung seiner Schneide, nicht ganz überflüssig gewesen und nicht ohne alles Verdienst. Denn nicht erst seit gestern will es mich bedünken, unsere heutige Theologie behandele gerade die Lehre von der heil. Schrift ein wenig leichthin, ungeachtet sie doch zu den fundamentalsten gehört und zu denen, welche für die religiöse und die klerikale Praxis vor anderen unmittelbar bedeutungsvoll und einflußreich sind. Die jetzt herrschende Theologie pflegt freilich sehr bestimmt zu erklären, daß sie die

„alte mechanische“ Vorstellung von der Inspiration der Bibel aufgegeben habe; aber indem sie nun doch diese letztere selbst festzuhalten ausdrücklich behauptet, spricht sie sich nicht leicht auf positive Weise in genauen Begriffsbestimmungen darüber aus, in welchem Sinne sie dieß thue, welchen neuen Begriff von der Inspiration der heil. Schrift sie an die Stelle des verworfenen „alten mechanischen“ setze, und vor Allem darüber, daß die Verwerfung der alten Inspirationstheorie nichts Geringeres sey, als ein vollständiges Aufgeben der Grundanschauung der kirchlichen Theologie von der Bibel. Es bleibt hier eine Unklarheit der Ansicht zurück, die gerade an dieser Stelle eine verderbliche Unsicherheit der Grundsätze für das wissenschaftliche Verfahren des Theologen überhaupt nach sich ziehen muß. Der Grund solcher Zurückhaltung ist kaum zweifelhaft, und er hat seine sehr ehrenwerthe Seite; denn ihr Hauptmotiv liegt ja sicherlich in dem Gefühl der außerordentlichen praktischen Schwierigkeiten, welche eine dogmatische Neuerung in dieser Lehre unvermeidlich nach sich zieht. Wer die Rede von der „Inspiration“ der Bibel aufgibt, wer fordert, daß dem dogmatischen Gebrauch der Bibel ihre historisch-kritische Untersuchung vorhergehe, — wer es für an sich möglich erklärt, daß diese Kritik keineswegs Alles und Jedes an ihr und in ihr als probehaltig befinde, und wer dieß überdieß als thatsächlich behauptet, indem sich mit Evidenz ergebe, daß manche biblische Schriften denjenigen Verfassern, denen sie der kirchlichen Ueberlieferung zufolge beigelegt werden, nicht angehören (z. B. daß unser erstes Evangelium wenigstens nicht direct von dem Apostel Matthäus herrühre), und daß manche Partien der biblischen Geschichtserzählungen, nicht nur der alttestamentlichen, sondern auch der neutestamentlichen (z. B. die evangelische Vorgeschichte), aus rein historischen Gründen für geschichtlich verläßlich nicht können gehalten werden, — wer dieses und Aehnliches unverhüllt ausspricht, und zwar auch im weiteren Kreise der christlichen Gemeinde: der wird ja gewiß bei dem im conventionellen Sinne ausschließend sogenannten gläubigen Theile dieser letzteren starken Anstoß geben. Daß aber ein aufrichtig offenbarungsgläubiger Theolog., dem ja selbstverständlich die Gläubig-

keit, d. h. die wahre und lebendige persönliche Frömmigkeit, mehr gelten muß als alle Wissenschaft, die ernsteste Scheu trägt, solchen Anstoß zu geben, das ist sehr in der Ordnung, und um so natürlicher, je leichter er besorgen kann, es werde unmöglich seyn, den so gegebenen Anstoß bei denen, welche ihn genommen, durch eine nachfolgende Verständigung wieder aus dem Wege zu räumen. Allein eine andere Frage ist es, ob es das Richtige und christlich Pflichtmäßige sey, dieser sehr erklärlichen Scheu nachzugeben, und diese Frage muß ich für meine Person bestimmt verneinen. Schon deßhalb, weil es ja doch in der Gemeinde außer denjenigen, die in dem Bewußtseyn, in einem eigenthümlichen Sinne gläubig zu seyn, sich den Namen der Gläubigen in ausschließender Weise beilegen, gottlob auch noch gar viele andere wirklich (nur unter einer anderen Form) gläubige Christen gibt, und diese, indem sich bei ihrer Beschäftigung mit der Bibel ihrer unbefangenen Beobachtung dergleichen Thatsachen wie die vorhin erwähnten unabweislich aufdrängen, nur unter der Bedingung des offenen Eingeständnisses derselben ehrlicherweise zu der heil. Schrift stehen können. Ueberdieß aber können zwar Thatsachen lange Zeit, sey es aus vorgefaßter Meinung oder aus Sorglosigkeit, übersehen werden, allein über kurz oder lang brechen sie dennoch ans Tageslicht hervor und machen sich selbst in den Kreisen geltend, in denen eine grundsätzliche Voreingenommenheit gegen sie herrscht; und so werden unabwendlich auch den jetzt noch so arglos „Schriftgläubigen“ irgend einmal die Augen darüber aufgehen, daß die Bibel das, wofür sie dieselbe bisher nach Anleitung ihrer Dogmatik gehalten haben, eben nicht ist. Dann aber wird es mit ihnen gar mißlich stehen, wofern nicht schon vorher die Kirche Sorge dafür getragen hat, sie über den thatsächlichen Stand der Sache aufzuklären und sie demjenigen Standpuncte für die Betrachtung unserer heiligen Bücher entgegenzuführen, auf dem sie mit voller Redlichkeit und Zuversicht den beiden gleich unverbrüchlichen Forderungen zugleich gerecht werden können, der der wissenschaftlichen Wahrhaftigkeit ebensowohl als der der eigenthümlichen Hochhaltung der Bibel, welche ihre persönliche Erfahrung von ihrer durchaus einzigartigen Heiligkeit

und Heilsamkeit ihnen aufnöthigt. Eine solche Vorsorge kann nun aber die Kirche nur durch ihre Theologie treffen. Ich muß es deßhalb, wie die Dinge jetzt liegen, für eine der allerwichtigsten und allerdringendsten Aufgaben der heutigen Theologie halten, daß sie daran gehe, der Gemeinde, zwar mit aller Besonnenheit und Umsicht, aber auch mit aller Aufrichtigkeit und vertrauensvollen Unumwundenheit, getreue Rechenschaft davon abzulegen, wie sie auf Grund der mit den nur der Wissenschaft zu Gebote stehenden Mitteln gewissenhaft angestellten historischen Untersuchung die heil. Schrift, als Ganzes und in ihren einzelnen Theilen und Elementen, anzusehen sich genöthigt finde. Der dermalige Stand der Sache in diesem Stücke ist ein schlechterdings unhaltbarer. Es ist unmöglich und vor Allem durchaus unevangelisch, es auf die Dauer so fortgehen zu lassen, daß auf der einen Seite die Theologie die heil. Schrift kritisch erforscht und in Folge davon sich immer entschiedener in einer Ansicht von ihr befestigt, die, so vollständig sie auch die Würde der heil. Urkunden wahrt, doch von der kirchlich-dogmatischen Vorstellung von ihnen toto genere verschieden ist, und auf der anderen Seite die gläubige Gemeinde in aller Unschuld bei dieser letzteren fortbeharrt, ohne daran irgendwie irre gemacht zu werden seitens der Theologie. So kann und darf es nicht bleiben, es muß zur Wahrheit und Ehrlichkeit kommen zwischen beiden Theilen; die Aufgabe, diese wieder herzustellen, fällt aber natürlich der Theologie allein zu. Es reicht nicht hin, daß diese die Nothwendigkeit einer historisch-kritischen Behandlung der Bibel rückhaltslos und mit der That selbst anerkenne, sie muß auch noch den weiteren Schritt thun, daß sie die Berechtigung und das Bedürfniß einer solchen Behandlung der Schrift auch im Schooße der Kirche, insbesondere bei der gläubigen Gemeinde, zur Anerkennung bringt und diese mit denjenigen Resultaten derselben, die sie als gesicherte betrachten darf, bekannt macht. Wohl ist dieß eine schwierige Aufgabe, allein eine unlösbare kann sie so gewiß nicht seyn als Christus, und zwar eben der geschichtlich wirkliche, der thatsächliche Christus, nicht der von der Dogmatik construirte, die absolute Wahrheit ist. Auch ist sie so besonders dornenvoll nur

deßhalb, weil unsere Theologie sie so lange Zeit ganz vernachlässigt hat, so daß auch noch gar kein Fundament zum Bau an ihr gelegt ist. Denn zur Zeit ist wirklich erst unglaublich wenig für sie geschehen. Zur Arbeit an ihr sind aber natürlich vor allen anderen diejenigen Theologen berufen, welche sich bei der gläubigen Gemeinde des vollsten Vertrauens erfreuen. Möchten sie denn freudig die Hand anlegen an ein so segenverheißendes Werk, auch auf die Gefahr hin, einen vorübergehenden Abbruch an jenem Vertrauen zu erleiden! Möchten recht viele von ihnen sich an das schöne Beispiel anschließen, mit welchem schon vor Jahren einer unserer verehrungswürdigsten Theologen [a]) in wahrhaft evangelischer Wahrheitsliebe vorangegangen ist! Es ist einfach unsere Pflicht und Schuldigkeit, diejenigen unter den Nichttheologen, welche unbefangen dafür halten, nur der Unglaube verfalle darauf, die heil. Schrift nicht mehr für eben das zu nehmen, wofür unsere Väter vor hundert Jahren sie angesehen haben, aus dieser Täuschung zu reißen und sie darüber zu verständigen, daß die historische Kritik an der Bibel nicht etwa ein Fündlein des Unglaubens oder doch des von der göttlichen Offenbarung sich abwendenden Rationalismus ist, sondern eine Forderung, welche die evangelische Kirche, so lange sie ihren Grundprincipien treu bleibt, unter keinem Vorwande anders als mit bösem Gewissen abweisen kann, und daß diese Kritik vielfach zu Resultaten führt, die, ungeachtet sie freilich den Glauben an Christum an und für sich nicht im entferntesten gefährden, allerdings dem, der für die Betrachtung der Bibel keinen anderen Standpunct kennt als den, welchen unsere altkirchliche Theologie ihn gelehrt hat, erschreckend erscheinen müssen. Diesen Stand der Sache und die wirklichen Schwierigkeiten, auf welche die vorurtheilslose Kritik am meisten im A. T., aber auch im N. T. oft genug stößt, den sog. Laien zu verschweigen, wäre vor Allem eine nicht zu entschuldigende Unredlichkeit und Lieblosigkeit, überdieß aber auch eine augenscheinliche Unklug-

a) Tholuck in der hier vielfach angeführten Abhandlung „die Inspirationslehre“, so wie auch in dem Artikel „Inspiration“ in Herzog's theol. Real-Encyklop. VI. S. 692—699.

heit. Denn die Folge davon würde bei den zahllosen Kirchengenossen, die nun einmal von Zweifeln in Betreff der Bibel ergriffen sind, keine andere seyn als ein totales Mißtrauen gegen ihre Glaubhaftigkeit und der Entschluß, sie völlig unberührt zu lassen und zur Seite zu schieben, als ein Buch, in dem man nirgends sicheren Grund finde a). Um dieß an meinem geringen Theil mit abwenden zu helfen, habe ich das Vorstehende niedergeschrieben. Möge das nüchterne Wort eine gute Statt finden! So kühl es auch ist, es kommt doch aus warmem Herzen und ist das Wort eines Mannes, der sich, wenn Einer, redlich vor der Bibel beugt und wohl weiß, was er an ihr besitzt, ein Heiligthum, in dem er anbetet und aus voller Seele mit dem Erzvater spricht: „Gewißlich ist der Herr an diesem Ort; hier ist nichts Anderes denn Gottes Haus, und hier ist die Pforte des Himmels."

---

a) Ich mache mir die Freude, die schlagenden Worte von Willib. Beyschlag (deutsche Zeitschr. für christl. Wissensch. 1857. Nr. 17. S. 131 f.) hier beizusetzen: „Wenn doch die Bibel durch und durch ein gottmenschliches Werk ist, warum behandeln wir denn ihre menschliche Seite als eine solche, deren sie sich zu schämen hätte, die wir möglichst an ihr verhehlen müßten, und nicht vielmehr als die, welche uns die göttliche zu vermitteln und uns in dieselbe einzuführen bestimmt ist? So lange die Mehrzahl der Theologen die Bibel als ein Orakelbuch behandeln wird, wird sie der Mehrzahl der gebildeten Laien als ein Fabelbuch erscheinen; würde aber erst die alte geist- und haltlose Inspirationstheorie ehrlich aufgegeben und der wahrheitsuchende Laie in die geschichtliche Entstehung der Bibel hineingeführt; würden ihm diese Bücher erklärt als die aus der geschichtlichen Bewegung selbst lebendig hervorgewachsenen Denkmale einer zusammenhängenden und fortschreitenden Reihe göttlicher Thatsachen, die Bibel ihm aufgezeigt als die mit dem Fortgang der göttlichen Offenbarung entstandene, aus ihm jedesmal entsprungene Urkunde derselben, und ihm also in den geschichtlichen Fortschritt, die menschliche Vermittelung, die schriftliche Fixirung des einen durch Jahrtausende hindurch das Herz der ewigen Liebe immer reicher gegen uns ausschüttenden Wortes Gottes der Blick eröffnet: so würde ihm eine bis dahin ungeahnte Herrlichkeit der Bibel aufgehen, die ihn überzeugte, weil sie ihn überwältigte, und er könnte alle jene Krücken entbehren, welche die selbst auf Krücken gehende Apologetik für jeden einzelnen schwachen Punct der alten Inspirationsauffassung mühselig geschnitzt hat. Aber sind wir von diesem Ziele nicht wieder fast weiter als je?"

Nachschrift. Erst nachdem die vorstehende Abhandlung bereits dem Druck übergeben war, wurde ich mit der geistes- und glaubensfrischen Schrift Friedr. v. Rougemont's: Christ et ses témoins, Paris et Lausanne 1856 (die mir übrigens auch jetzt nur in der deutschen Uebersetzung von Ed. Fabarius, Elberfeld 1859, zugänglich ist), bekannt und mit der in ihr (S. 171 f. 174—185. 308—400. der Uebersetzung) gegebenen Erörterung der Lehre von der heil. Schrift und insbesondere von ihrer Inspiration und ihrer Unfehlbarkeit. Zu einer Modification meiner hier dargelegten Gedanken haben diese aus warmem und wahrheitliebendem Gemüth geflossenen Ausführungen mich zwar nicht veranlassen können, wohl aber ist es mir eine Freude, auf das viele Treffende aufmerksam zu machen, das sie sowohl über die allgemeine Natur und Bestimmung der Bibel (S. 171 f. 399 f.) als auch zur Widerlegung der altdogmatischen Inspirationsvorstellung (S. 330—336. 340—346. 356 f. 391—395. u. s. w.) enthalten. Wenn der letzteren nachgesagt wird, daß sie der Sache nach eine „Besessenheit" der biblischen Schriftsteller „von Gott" annehme (S. 336. 340.), so geschieht ihr damit freilich ein offenbares Unrecht. So wenig ich auch die Theologie des eben so glaubensfreien wie glaubensfreudigen Verfassers theilen kann, so weiß ich mich doch in seinem Glauben von Herzen eins mit ihm, und es wird mich hierin auch nicht irre machen, wenn er, die Glaubensgemeinschaft mit mir ablehnend, sich dagegen verwahren sollte, daß bei ihm das Theologie sey und nicht mehr, was ich so nenne. Auch auf die gleichfalls erst nach jenem Zeitpunct erschienene schöne Schrift Jul. Köstlin's: „der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand, seine Bedeutung für Erkennen, Leben und Kirche", würde ich mich gern berufen haben in Ansehung mehrerer Puncte, namentlich auf das, was sie in Betreff des testimonium spiritus sancti für die Bibel (S. 273—280. 287—289. 290.) und der richtig zu begrenzenden Irrthumslosigkeit der heil. Schrift (S. 290—300. 413 f.) umsichtig und eindringend ausführt, und ich gestatte mir deßhalb, noch nachträglich darauf hinzuweisen.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Kritische Beobachtungen über den Text des codex Vaticanus B. Nr. 1209. und seine Geltung bei Feststellung des neutestamentlichen Textes überhaupt.

Von

Ph. Buttmann,

Pfarrer in Berlin.

Nachdem ich gewagt habe, eine griechische Ausgabe des neuen Testaments ad fidem potissimum codicis Vaticani B [a]) zu veranstalten, so habe ich mich darüber zu rechtfertigen. Es muß dieß zunächst nach zwei Gesichtspuncten geschehen: zuerst, ob der genannte Codex überhaupt eine solche hervorragende Stellung verdient; sodann, ob er schon hinreichend bekannt ist, um ihn zu solchem Gebrauche schon in Anwendung zu bringen.

In dieser zweiten Beziehung ist meiner Ausgabe oder vielmehr mir schon zweimal [b]) der Vorwurf gemacht, daß ich viel zu vorschnell den bis jetzt noch so sehr mangelhaft bekannten Codex zum Grunde gelegt habe, indem ich beide Male hingewiesen werde auf Tischendorf's Worte in seiner Vorrede zu dessen Ausgabe von 1849: Omnes collationes, quas hucusque nacti sumus, comparatae ita sunt, ut ex iis coniunctis nemo, nisi quis religionem ad litteras pertinere prorsus ignoret, codicem edi posse opinetur. Ich kann zunächst hierauf nichts Anderes antworten, als daß mir das ja wohl bekannt gewesen seyn wird,

---

a) Leipzig, bei Teubner, 1856.

b) S. protestantische Kirchenzeitung, 1857 S. 140., von Professor Tischendorf und litterar. Centralblatt, 1857. Nr. 26. S. 403.

als ich die Besorgung der Ausgabe unternahm. Ich habe ferner auch nicht eine Edition des Codex zu geben versprochen, sondern eine Ausgabe des neutestamentlichen Textes, welche sich vorzüglich auf denselben stützt. Daß dabei Manches dem Codex zugeschrieben und dadurch fälschlicherweise in den Text gekommen ist, was sich bei genauerer Kenntniß des Codex nicht halten lassen wird, ist gewiß wahr; es wird aber nur Weniges und verhältnißmäßig Unwichtiges seyn. Daß ich nicht benutzt habe, was Tischendorf in seiner Ausgabe von 1849 beigebracht hat, lag daran, daß es mir bei aller Mühe nicht möglich war, ein Exemplar dieser Ausgabe aufzutreiben.

Indem ich also diese Mängel, aber als mir bei meiner Arbeit wohl bewußte, zugestehe, will ich mich dadurch zu rechtfertigen suchen, daß ich nun auf den andern Punct eingehe und durch meine Beobachtungen die ausgezeichnete Vortrefflichkeit dieses Codex vor allen anderen ohne Ausnahme darzulegen versuche a).

1. Der Codex B bewahrt eigenthümliche Lesarten, welche sich bei näherer Prüfung als die älteren und richtigen erweisen.

a) Aus Matthäus.

1. Matth. 10, 25. liest B (Lachm.) allein: *εἰ τῷ οἰκοδεσπότῃ Βεελζεβοὺλ ἐπεκάλεσαν, πόσῳ μᾶλλον τοῖς οἰκιακοῖς αὐτοῦ;* Alle anderen Autoritäten haben den Accusativ. *ἐκάλεσαν* hat zu wenig Zeugen. *ἐπικαλεῖν* mit dem Accusativ heißt: Einem einen Beinamen geben, wie Matth. 10, 3., Luk. 22, 3., welches zugleich die einzigen Male sind, wo dieß Wort außer unserer Stelle in

---

a) Dieser Aufsatz enthielt ursprünglich alle von mir beobachteten Eigenthümlichkeiten des codex Vaticanus, welche seinen ausgezeichneten Werth, den ich ihm in meiner (Hand-) Ausgabe des N. T.'s gegeben habe, darstellen sollten. Der Aufsatz ist aber im Jahre 1857, also vor der öffentlichen Herausgabe des codex Vaticanus, geschrieben und konnte daher nur diejenigen Beobachtungen enthalten, welche die mangelhafte Kenntniß vom Inhalt des Codex wahrnehmen ließ. Da sich nun der Abdruck dieses Aufsatzes bis jetzt verzögert hat, so habe ich alle andern Bemerkungen über diesen Codex zurückgezogen, um sie erst durch neue Beobachtungen zu vervollständigen, und gebe im Folgenden nur dasjenige, was er von einzelnen auffallenden, mir aber besonders wichtig und richtig scheinenden Lesarten darbietet.

den Evangelien vorkommt. Mit dem Dativ, ἐπικαλεῖν τινί τι heißt es: Einem etwas vorwerfen. Es ist unsere Stelle zugleich die einzige, in welcher dieß Wort im Activ steht. Nun ist Jesu nie und nirgends der Name oder Beiname Beelzebul in den Evangelien gegeben, wohl aber ist Matth. 12, 24. ihm vorgeworfen, daß er die Hülfe des Beelzebul gebrauche, woraus sich die Lesart: „wenn sie dem Hausvater den Beelzebul vorgeworfen haben", als die richtige empfiehlt, die uns also B allein aufbewahrt hat.

2. Matth. 21, 28—31. Das Gleichniß von dem Vater, der seine beiden Söhne in den Weinberg sendet. Es ist dieß eine der eigenthümlichsten Stellen. Bekanntlich lesen hier, so viel ich weiß, sämmtliche Editionen außer Lachmann folgendermaßen: Der Vater trägt τῷ πρώτῳ υἱῷ auf, in den Weinberg zu gehen. Er sagt: οὐ θέλω· ὕστερον δὲ μεταμεληθεὶς ἀπῆλθεν. Der δεύτερος sagt: ἐγώ, κύριε· καὶ οὐκ ἀπῆλθεν. Auf die Frage Jesu, wer von den beiden nun des Vaters Willen gethan habe, antworten die Pharisäer: ὁ πρῶτος. So lesen CL und viele andere Uncialcodices. B und mehrere kleinere Codices lassen die Söhne umgekehrt antworten, und die Pharisäer antworten demgemäß: ὁ ὕστερος. Lachmann dagegen läßt die Stellung der Söhne wie gewöhnlich und läßt dann doch ὁ ὕστερος antworten. Diese lachmann'sche Lesart kommt in keinem griechischen Codex wörtlich so vor. Am ähnlichsten liest D, der nur statt ὕστερος liest αἴσχατος (Zurückübersetzung von novissimus, womit ὕστερος sonst gegeben wird). Die lachmann'sche Lesart findet sich aber in lateinischen Handschriften. Die Codices a und b haben die gewöhnliche Reihenfolge der antwortenden Söhne, und die Pharisäer antworten Jesu: novissimus. Diese Lesart bestätigen Hilarius und Hieronymus.

Woher diese große Verwirrung in den Lesarten? Das scheint auf der Hand zu liegen, daß, wenn die gewöhnliche Lesart, oder so, wie sie B gibt, die richtige und ursprüngliche ist, dann die Entstehung der variirenden Lesarten in keiner Weise zu begreifen ist, am wenigsten die der doch schwerlich zu ertragenden lachmann'schen, während, wenn die lachmann'sche echt wäre, die Entstehung der anderen wie von selbst daraus folgt.

Dieß gibt die dringendste Veranlassung, den lachmann'schen Text aufs genaueste zu prüfen.

Der Verdacht, der gegen die gewöhnlichen Lesarten schon dadurch erregt ist, daß sie in keiner Weise die Entstehung einer solchen Mannichfaltigkeit von Lesarten erklären, wird aber durch einen anderen Umstand noch bedeutend verstärkt. Es ist nämlich die Art, wie der gewöhnliche Text die Pharisäer antworten läßt: ὁ πρῶτος (oder bei umgekehrter Stellung der Söhne ὁ ὕστερος) ohne alle Analogie, wenigstens im N. T., wahrscheinlich in der ganzen antiken Literatur, worüber ich gern das Urtheil der Philologen vernähme. Nämlich auf eine Frage wie die vorliegende zu antworten: „der erstere" oder „der andere", ist nur modern und dem klaren antiken Sinne fremd. Wem begegnete es nicht, daß er bei solchen Reden: „der erstere ꝛc. that das ꝛc., der andere ein anderes ꝛc." schon nicht mehr genau wußte, wer der erstere und wer der andere war, so daß entweder wieder gefragt oder in einem Buche wieder nachgesehen werden mußte, um darüber klar zu werden? Die Rede fährt im N. T. nie so unbestimmt fort, sondern sie bezeichnet den Gemeinten auf die kenntlichste Weise, so daß ein Irrthum nicht aufkommen kann. Hier die Beispiele:

Luk. 7, 41 ff. Christus erzählt dem Simon von zwei Schuldnern, der eine ist 500 Groschen schuldig, der andere 50. Der Gläubiger erläßt beiden die Schuld. Christus fragt, welcher von jenen beiden den Gläubiger am meisten lieben werde. Simon antwortet nicht: „der erstere" sondern so, daß zugleich klar ist, wer gemeint ist und warum er diesen nennt: „Ich achte, dem er am meisten geschenkt hat."

3. Matth. 25, 14 ff. im Gleichniß von den ausgethanen Centnern empfängt der Eine fünf, der Andere zwei, der Dritte einen Centner. Ehe sie das Geld empfangen, ist kein Unterschied unter ihnen, und es heißt also ᾧ μὲν —, ᾧ δὲ —, ᾧ δὲ —. Gleich danach aber sind sie unterschieden, und es heißt nun nicht: der Erste —, der Zweite —, der Dritte — gewannen das und das, sondern: ὁ τὰ πέντε τάλαντα λαβὼν gewann andere fünf, ὡσαύτως καὶ ὁ τὰ δύο ἐκέρδησεν ἄλλα δύο, ὁ δὲ τὸ ἓν λαβὼν verbarg

es. Der Herr kommt wieder und fordert nicht den Ersten, den Zweiten, den Dritten zur Rechenschaft, sondern wieder, erst kommt ὁ τὰ πέντε τάλαντα λαβών, dann ὁ τὰ δύο τάλαντα und endlich ὁ τὸ ἓν τάλαντον εἰληφώς.

Luk. 19, 12. Die Parallele zu dem vorigen Gleichniß; zehn Knechte empfangen jeder ein Pfund. Jetzt ist noch kein Unterschied unter ihnen; als daher der Herr wiederkommt, so erscheint erst ὁ πρῶτος, der zehn Pfund gewonnen hat, dann ὁ δεύτερος, der fünf Pfund gewonnen hat; endlich kommt ὁ ἕτερος (irgend ein anderer), der nichts gewonnen hat. Jetzt sind sie unterschieden. Der Herr urtheilt hernach, daß das Pfund des faulen Knechts gegeben werde, nicht „dem ersten", sondern τῷ τὰς δέκα μνᾶς ἔχοντι. Hier wieder genaue Bezeichnung der Person, welche zugleich den Grund des Befehls enthält.

3. Matth. 20, 1 ff. Das Gleichniß von den zu verschiedenen Zeiten in den Weinberg gemietheten Arbeitern. Zuletzt sollen die Arbeiter ihren Lohn empfangen, der Schaffner soll aber von den letzten anfangen bis zu den ersten. V. 9. ἐλθόντες δὲ οἱ περὶ τὴν ἑνδεκάτην ὥραν empfingen ihren Groschen. Dann V. 10. ἐλθόντες οἱ πρῶτοι; hier steht πρῶτοι, weil wegen V. 9. nun kein Zweifel mehr entstehen kann, wer die ersten sind.

Luk. 10, 37. Jesus hatte dem Schriftgelehrten das Gleichniß von dem barmherzigen Samariter erzählt und ihn dann gefragt: Welcher unter diesen Dreien dünkt dich der Nächste gewesen zu seyn dem, der unter die Mörder gefallen war? Da lautet die Antwort nicht: der Letzte, obwohl es hier deutlich gewesen wäre, ja nicht einmal: ὁ Σαμαρείτης. In der Antwort muß zugleich der Grund enthalten seyn, weßhalb so geantwortet wird. Also sagt der Schriftgelehrte: ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ' αὐτοῦ.

Aus diesen Beispielen scheint mir aufs schlagendste hervorzugehen, daß weder ὁ πρῶτος noch ὁ ὕστερος mit der entsprechenden Stellung der vorangehenden Erzählung das Richtige seyn kann. Die Antwort muß, wie überall, unzweifelhaft klar seyn und zugleich den Grund andeuten, weßhalb so geantwortet wird.

Hierauf ist nun noch einmal der lachmann'sche Text anzusehen. Sinnlos, wie de Wette [a]) sagt, ist der Text nicht, indem schon Lachmann ihn auf die Auslegung des Hieronymus hinweist, die Juden hätten absichtlich falsch geantwortet, weil sie die Absicht der Frage wohl erkannten. Hiergegen gilt schon, was oben überhaupt von solcher Art zu antworten gesagt ist. Es ist gestritten worden, welches die Folge der Söhne sey, ob der Ja sagende oder der Nein sagende der erste gewesen sey. Für die Antwort der Juden ist das einerlei. Ihre Antwort muß den Gemeinten auf unzweifelhafte Weise bezeichnen, er möge nun die erste oder die zweite Stelle einnehmen. Es fragt sich also nur, ob ὁ ὕστερος eine solche Antwort gibt, ohne alle Rücksicht auf die Stellung der Söhne.

Hier hat nun A. Schweizer in einem Aufsatz über diese Stelle [b]) das Richtige gesehen. Er macht darauf aufmerksam, daß das ὁ ὕστερος auf denjenigen weist, welcher mit den Worten: οὐ θέλω· ὕστερον μεταμεληθεὶς ἀπῆλθεν, gezeichnet ist, gleichgültig, ob er als der erstere oder der zweite genannt ist. ὁ ὕστερος sey dann so viel als ὁ ὕστερος ἀπελθών oder ähnlich. Die Nothwendigkeit, eine solche umschreibende Antwort statt ὁ πρῶτος zu geben, auf mühsamen psychologischem Wege zu erklären, in die sich Schweizer versetzt sieht, fällt völlig durch das Eingangs Gesagte weg. Dem Gedanken nach konnte die Antwort der Juden gar nicht anders ausfallen, als wie sie sich Schweizer denkt. Nur freilich nicht den Worten nach. ὁ ὕστερος ἀπελθών ist falsch. Die Berufung auf δευτεραῖος als eine Analogie ist unrichtig. ὕστερος wird nie ähnlich wie δευτεραῖος gebraucht, es heißt überall der „Spätere". Ich kann hier nicht anders halten, als daß ὁ ὕστερος ein uralter Fehler ist, der aber mit dem kleinsten Federstrich zu verbessern ist. Die Antwort hat gelautet: ὁ ὕστερον. Hierzu und nur hierzu allein kann ein Participium ergänzt werden, und zwar ganz analog nach Matth. 25, 17. ὁ τὰ δύο (τάλαντα λαβών). Die Sache selbst ist ganz klar. Jesus fragt: τίς ἐκ τῶν δύο ἐποίησε τὸ θέλημα τοῦ πατρός; Natürlich

a) Einl. ins N. T. §. 55[a] Note b.

b) Theol. Stud. u. Krit. v. 1839. S. 944 ff.

nicht der, welcher ihn trotz seiner Zusage überhaupt nicht that, sondern der, welcher trotz seiner Absage ὕστερον ἐποίησεν, also ὁ ὕστερον (sc. ποιήσας oder μεταμεληθεὶς oder ἀπελθών).

Nach dieser Annahme allein erklären sich auch alle verschiedenen Lesarten von selbst. Wäre es möglich gewesen, wie Schweizer annimmt, zu ὁ ὕστερος ein ποιήσας oder dergleichen zu ergänzen, so wäre es wohl nicht so ganz allgemein mißverstanden worden. So wie aber irgend ein früher Schreiber aus Unachtsamkeit aus dem ν ein ς machte, wozu ja der voranstehende Artikel ὁ die natürliche Versuchung wurde, so sind alle Abweichungen erklärt. Daraus folgt dann ferner, daß die ursprüngliche Stellung der Söhne die ist, wie sie gewöhnlich angenommen wird, weil nur bei dieser Stellung ὕστερος so anstößig wurde, daß man daraus πρῶτος machen oder die Stellung der Söhne umsetzen mußte. Es mag schließlich noch erwähnt werden, daß ὕστερος als Adjectiv im ganzen N. T. nicht vorkommt, außer 1 Tim. 4, 1., was ja bekanntlich Schleiermacher bei seinem Angriff auf die Echtheit dieses Briefes mit geltend macht.

4. Matth. 18, 12. 13. Wenn Jemand hundert Schafe hat, καὶ πλανηθῇ ἓν ἐξ αὐτῶν, οὐχὶ ἀφεὶς (oder ἀφήσει) τὰ ἐνενήκοντα ἐννέα ἐπὶ τὰ ὄρη κτλ. — und wenn er es findet, χαίρει ἐπ' αὐτῷ μᾶλλον ἢ ἐπὶ τοῖς ἐνενήκοντα ἐννέα τοῖς μὴ πεπλανωμένοις. Es handelt sich hier nur um das erste τὰ ἐνενήκοντα ἐννέα, an dessen Stelle B ohne Artikel ἐνενήκοντα ἐννέα πρόβατα liest. Im folgenden Verse hat auch B den Artikel τοῖς vor der Zahl. Es liegt auf der Hand, daß das Fehlen des Artikels an der ersteren Stelle den Gegensatz zwischen 1 und 99 absichtlich hervorhebt, wie im Deutschen: „Wenn er eins von den 100 verliert, wird er nicht die 99 verlassen" 2c. oder: wird er nicht (auch) neunundneunzig Schafe verlassen (und Einem nachgehen?). Nachdem der Gegensatz hier hervorgehoben war, ist es in der folgenden Stelle nicht mehr nöthig.

Eine ähnliche Genauigkeit beim Artikel zeigt B ferner Matth. 27, 33. und Joh. 19, 38. In der Matthäus-Stelle lesen alle Autoritäten: Sie kamen εἰς τόπον λεγόμενον Γολγοθᾶ, ohne Artikel, und in der Johannis-Stelle der gewöhnliche Text: Es

fragte den Pilatus ὁ Ἰωσὴφ ὁ ἀπὸ Ἀριμαθαίας. B an ersterer Stelle allein, an der zweiten Stelle mit L und anderen liest gerade umgekehrt: τὸν τόπον τὸν λεγ. Γ. und Ἰωσὴφ ἀπὸ Ἀριμ. Wenn es nun feststeht, daß das Matthäus-Evangelium für in Palästina Einheimische geschrieben ist, so ist diesen also Golgatha bekannt, muß also den Artikel haben. Und ist dagegen das Johannis-Evangelium für Fremde geschrieben, so muß es richtig heißen: Es fragte den Pilatus ein (gewisser) Joseph von Arimathia.'

5. Matth. 15, 31. Das Volk staunt, da es sieht κωφοὺς λαλοῦντας, Krüppel gesund, Lahme gehend 2c. λαλοῦντας lesen hier fast alle Autoritäten. CDPbcς Griesb., Lachm., Tischend., dagegen B ἀκούοντας. Bei den geheilten κωφοῖς wechselt die Angabe, ob sie λαλοῦντες oder ἀκούοντες wurden. Matth. 9, 33. ἐλάλησεν, 9, 22. λαλεῖν, Mark. 7, 35. ἐλάλει, Luk. 11, 14. ἐλάλησεν. Ferner Matth. 11, 5. ἀκούουσιν, Mark. 7, 37. ἀκούειν, Luk. 7, 22. ἀκούουσιν. In allen diesen Stellen ist keine Variante. Die oben angeführte ist die einzige, wo B von den übrigen abweicht und ἀκούοντας liest, und zwar mit Recht. κωφοὶ sind Taubstumme, die, wenn sie geheilt werden, Sprache und Gehör wieder erlangen. Das Stummseyn ist die Folge der ursprünglichen Taubheit. Die eigentliche Heilung besteht also in der Wiedergabe des Gehörs, worauf dann die Sprache von selbst wiederkehrt. Ich habe oben die Stellen in zwei Ordnungen getheilt. Die letzteren sind die, wo im Allgemeinen gesagt wird, Christus habe solche Kranke geheilt. Da heißt es dann mit Recht, er habe die Taubheit, die eigentliche Krankheit, genommen und ihnen das Gehör wiedergegeben. Die erstere Abtheilung enthält die Erzählung von einzelnen Taubstummen, die Christus in Gegenwart des Volkes heilt. Da kann dieß sich nicht wundern, daß ein solcher plötzlich das Gehör wiedererlangt, denn das fällt nicht in die Sinne; sie merken es daran, daß er plötzlich die Sprache wieder hat. In allen diesen Fällen steht also, daß der κωφὸς redete. Die Stelle oben, Matth. 15, 31., ist aber eine solche allgemeine Relation, es muß also ἀκούοντας heißen, wie Matth. 11, 5. 2c.

b) Aus Markus.

1. Mark. 6, 20. ὁ γὰρ Ἡρώδης ἐφοβεῖτο τὸ ν Ἰωάννην, εἰδὼς αὐτὸν ἄνδρα δίκαιον καὶ ἅγιον· συνετήρει αὐτὸν καὶ ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ ἠπόρει καὶ ἡδέως αὐτοῦ ἤκουεν. So liest B, in der Lesart ἠπόρει von L unterstützt. Die übrigen haben καὶ vor συνετήρει und ἐποίει statt ἠπόρει. Es wollte also der Herodias nicht gelingen, dem Johannes ans Leben zu gehen; denn Herodes fürchtete den Johannes, weil er ihn als einen gerechten und heiligen Mann kannte. Wenn es nun sogleich weiter heißt, daß Herodes groß von ihm hielt (πολλὰ ἐποίει), so ist das doch eigentlich dasselbe gesagt, und es lautet gewiß annehmlicher nach B: Herodes hielt diesen Johannes (den δίκαιον καὶ ἅγιον) gefangen, und so oft er ihn hörte, kam er in große Verlegenheit (daß er einen solchen Mann im Gefängniß ließ), und er hörte ihn noch dazu gern. Das πολλὰ ἐποίει scheint wenigstens leichter aus dem ἠπόρει zu corrigiren, als umgekehrt.

2. Mark. 2, 8. Da Jesus zu dem Gichtbrüchigen spricht: dir sind deine Sünden vergeben, so sind dort γραμματεῖς διαλογιζόμενοι in ihrem Herzen: τί οὗτος οὕτως λαλεῖ; βλασφημεῖ κτλ., καὶ εὐθὺς ἐπιγνοὺς ὁ Ἰησοῦς τῷ πνεύματι αὐτοῦ, ὅτι οὕτως οὗτοι λογίζονται ἐν ἑαυτοῖς, εἶπε κτλ. Dieß οὕτως οὗτοι vor διαλογίζονται lesen AC und nach ihnen Griesb., Tischend. Diese Worte fehlen in B (Lachm.). Das οὕτως οὗτοι sieht ganz wie ein Zusatz aus, indem das ὅτι διαλογίζονται ἐν ἑαυτοῖς eben eine nähere Bestimmung wie ταῦτα oder οὕτως zu verlangen scheint. Es heißt aber nicht: „daß sie in solcher Weise bei sich gedachten", sondern Jesus sieht, daß sie in sich und miteinander, wie wir sagen, räsonniren, ohne alle Rücksicht auf den Gegenstand ihrer Besprechung. Darum ist auch in der Parallelstelle Luk. 5, 22. τί διαλογίζεσθε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν; nicht zu übersetzen: Was ist es, was ihr in eurem Herzen bedenket? sondern τί ist hier allgemeine Frage: Warum räsonnirt ihr in und mit euch? So absolut steht es auch Matth. 16, 7. οἱ δὲ (die Jünger) διελογίζοντο ἐν ἑαυτοῖς εἰπόντες κτλ. Mark. 9, 33. τί (warum) ἐν τῇ ὁδῷ διαλογίζεσθε; Luk. 12, 17. καὶ διελογίζετο ἐν αὐτῷ λέγων κτλ.; 20, 14. διελογίζοντο πρὸς ἀλλήλους λέγοντες

3. Mark. 2, 15. 16.

Καὶ πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ συνανέκειντο τῷ Ἰησοῦ καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· ἦσαν γὰρ πολλοὶ καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ. καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι ἰδόντες, ὅτι ἐσθίει μετὰ τῶν ἁμαρτωλῶν —, ἔλεγον κτλ. ADabcvς; Griesb., Lachm., Tischend.	Καὶ πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ συνανέκειντο τῷ Ἰησοῦ καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· ἦσαν γὰρ πολλοί· καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ γραμματεῖς τῶν φαρισαίων καὶ ἰδόντες, ὅτι ἐσθίει μετὰ τῶν ἁμαρτωλῶν —, ἔλεγον κτλ BL.

Die gewöhnliche Lesart hat sehr den gewöhnlichen Stil und Redefall, während die andere eigenthümlicher lautet und ein lebendigeres individualisirtes Bild darstellt. Die τελῶναι sind hier solche, welche dem Levi bekannt und von ihm zu Tische geladen und deßhalb hierher gekommen sind. Das ἠκολούθησαν αὐτῷ ist hier ganz fremd. Dagegen gibt es eine bestimmte Anschauung, daß γραμματεῖς (nicht οἱ γραμματεῖς) τῶν φαρισαίων, also von den Pharisäern abgesandte γραμματεῖς, ἠκολούθουν αὐτῷ, im Imperfect, ihm schon lange nachgehen, um eine Sache an ihm zu entdecken, bis sie endlich die durch Levi gegebene Gelegenheit ergreifen.

4. Mark. 3, 6. ist die eigenthümlichere Lesart συμβούλιον ἐδίδουν (BL) gegen die gewöhnlichere συμβ. ἐποίουν (ACDPabcdς Griesb., Lachm., Tischend.) zu merken.

c) Aus Lukas.

1. Luk. 13, 10 ff. Erzählung von der Heilung der 18 Jahre lang gelähmt gewesenen Frau. Die Zahl 18 kommt überhaupt im N. T. nur dreimal vor, und zwar alle dreimal in diesem Capitel, V. 4. 11. und 16. Der gewöhnliche Text lautet jedesmal δέκα καὶ ὀκτώ. Die Zusammensetzungen mit δέκα machen sich sonst immer ohne καί, z. B. δέκα δύο Apgesch. 19, 7. 24, 11., δέκα πέντε Joh. 11, 18., Apgesch. 27, 28. Gal. 1, 18., δέκα τέσσαρες Matth. 1, 17., 2 Kor. 12, 2., Gal. 2, 1. In der vorliegenden Stelle haben V. 16. alle Autoritäten δέκα καὶ ὀκτώ, dagegen V. 4. mit καὶ Aacς (Griesb., Lachm., Tischend.), ohne καὶ BDL (Lachm.), V. 11 mit καὶ Acς (Griesb., Lachm., Tisch.),

ohne *καὶ* B (Lachm.). B also hat die ersteren zwei Male *δέκα ὀκτώ* nach der Analogie, nur das letzte Mal *δέκα καὶ ὀκτώ*. Es findet darin seine Erklärung, daß V. 4. und 11. die Zahl nur eben genannt wird, während V. 16. Christus mit Nachdruck geltend macht, daß diese Frau nun schon achtzehn Jahre lang leide, daher das längere *δέκα καὶ ὀκτώ*.

2. Luk. 15, 24. 32. Von dem zurückgekehrten verlorenen Sohne sagt der Vater an jenen beiden Stellen: *οὗτος ὁ υἱός μου νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν*. Statt *ἀνέζησεν* liest B, in ersterer Stelle allein, an zweiter mit L (Tischend.), *ἔζησεν*. Es kommt aber *ζῆν* in der Bedeutung von „wieder lebendig werden" noch vor Röm. 14, 9. *Χριστὸς ἀπέθανε καὶ ἔζησεν* (*ἀνέζησεν*, ς), Matth. 9, 18., Joh. 5, 25., Off. Joh. 2, 8. 20, 5. *οἱ λοιποὶ τῶν νεκρῶν οὐκ ἔζησαν* (wurden nicht wieder lebendig).

3. Luk. 17, 12. *δέκα λεπροὶ ἄνδρες, οἳ ἀνέστησαν πόῤῥωθεν κτλ.* liest B allein; alle anderen haben *οἳ ἔστησαν πόῤῥω*. Das *ἀνέστησαν* ist schwieriger, aber von besserem Sinn. Nicht: sie standen von ferne, sondern: da sie Jesum sahen, standen sie von fernher auf, um ihm zu nahen. Bei *ἔστησαν* müßte richtiger *πόῤῥω* stehen, *ἀνέστησαν* ist aber der Anfang der Bewegung von fernher Jesu entgegen.

4. Luk. 17, 19. Von den zehn Aussätzigen kehrte Einer zurück, Jesu zu danken. Jesus sagt zu ihm: *ἀναστὰς πορεύου· ἡ πίστις σου σέσωκέν σε*. Die letzten Worte, *ἡ πίστις κτλ.*, sind ein sehr häufiger Schluß, z. B. 7, 50. 8, 48. 18, 42. In dieser Stelle fehlen sie in B. Es ist allen zehn geholfen, auch denen, die hier keine *πίστις* zeigen. Die Worte scheinen also aus Gewohnheit ähnlicher Reden hier zugesetzt zu seyn.

Zum Schlusse der Beobachtungen in den Evangelien will ich hier noch einige Stellen anführen, in welchen B von den übrigen Quellen abweicht, ohne daß ich im Stande wäre, besondere Gründe zu Gunsten des Vaticanus anzuführen, die aber doch einige Wahrscheinlichkeit für sich haben.

Matth. 12, 31. *πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται ὑμῖν τοῖς ἀνθρώποις κτλ.* Das *ὑμῖν* liest nur B. Als überflüssig ist es leichter ausgelassen, als zugesetzt.

Mark. 3, 6. *συμβούλιον ἐποίουν* ACDPabcdς und die Editionen; *σ. ἐδίδουν* BL.

Mark. 3, 35. *ὃς ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ* ACD etc.; — *τὰ θελήματα κτλ.* B.

Mark. 9, 43—48. In den Versen 44. 46. 48. stehen zu dreien Malen die Worte: *ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται,* nach ADabcς, Iren. (Griesb., Lachm.). Nur einmal und zwar in der letzten Stelle lesen sie BCL, so auch in der neuesten Edition Tischendorf's. Hierzu kommt noch Eusebius in den canones. V. 43. hat er den 100. Abschnitt, V. 50. fängt den 102. an. Die vorliegenden Worte bilden den 101. Abschnitt, zum 10. Kanon gehörig. Es würde Eusebius, der gelegentlich die allerkleinsten Abschnitte macht, z. B. Joh. 15, 21—24. 18, 15—18., nicht darauf angekommen seyn, hier für jeden Vers einen neuen Abschnitt zu machen, da die Worte in verschiedene Kanones gehören. Da er es nicht thut, so hat auch er diese Worte nur einmal gelesen.

Luk. 23, 54. 55. *καὶ σκότος ἐγένετο ἐφ᾽ ὅλην τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης, καὶ ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος καὶ ἐσχίσθη κτλ.* ADQabcvς mit einigen Varianten (Griesb., Lachm., Tischend.). Dagegen: *καὶ σκότος— ἐνάτης τοῦ ἡλίου ἐκλείποντος· ἐσχίσθη δὲ* BL, vielleicht auch C.

Im Lukas kommen besonders häufig Zusätze vor, welche nur als spätere unnöthige Erklärungen erscheinen; die eingeklammerten Worte sind die, welche B allein oder mit anderen Quellen ausläßt:

Luk. 2, 42. *ἀναβαινόντων αὐτῶν* (*εἰς Ἱεροσόλυμα*) ACabcς (Griesb., Lachm.) gegen BD (Tischend.).

Luk. 6, 45. *ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας* (*αὐτοῦ*) *προφέρει τὸ ἀγαθόν, καὶ ὁ πονηρὸς* (*ἄνθρωπος*) *ἐκ τοῦ πονηροῦ* (*θησαυροῦ τῆς καρδίας αὐτοῦ*) *προφέρει τὸ πονηρόν* Acς (Griesb.) gegen BDa (Tischend.).

Luk. 10, 38. *γυνὴ δέ τις ὀνόματι Μάρθα ὑπεδέξατο αὐτὸν* (*εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς*) ACDPabcς (Griesb., Lachm., Tischend.) gegen B.

Luk. 11, 54. *ἐνεδρεύοντες αὐτὸν* (*ζητοῦντες*) *θηρεῦσαί τι ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ* ACDabcvς (Griesb., Lachm.) gegen BL (Tischend.).

Luk. 16, 21. ἐπιθυμῶν χορτασθῆναι ἀπὸ (τῶν ψιχίων) τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης ADaς (Griesb., Lachm.) gegen Bbc (Lachm., Tischend.).

Luk. 17, 9. μὴ ἔχει χάριν τῷ δούλῳ, ὅτι ἐποίησε τὰ διαταχθέντα; (οὐ δοκῶ) ADbcς (Griesb., Lachm.) gegen Ba, Cypr. (Lachm., Tischend.).

Luk. 19, 5. ἀναβλέψας Ἰησοῦς (εἶδεν αὐτὸν καὶ) εἶπε πρὸς αὐτόν· Ζακχαῖε κτλ. ADQabcvς (Griesb., Lachm., Tischend.) gegen B.

Luk. 22, 68. Jesus sagt zum Hohenrath: ἐὰν δὲ ἐρωτήσω, οὐ μὴ ἀποκριθῆτε (μοι ἢ ἀπολύσητε) ADabcς (Griesb., Lachm.) gegen BL (Tischend.).

Luk. 24, 21. ἀλλά γε καὶ σὺν πᾶσι τούτοις τρίτην ταύτην ἡμέραν ἄγει (σήμερον) ADPabcvς (Griesb., Lachm., Tischend.) gegen B.

Zu diesen, seyen es Auslassungen auf Seiten des Cod. B, seyen es Zusätze von der anderen Seite, kommen noch die beiden wichtigen Stellen:

1) Luk. 22, 43. 44. von dem Seelenkampfe Jesu im Garten Gethsemane. Ueber diese Stelle ist schon so viel geschrieben, daß ich nichts Neues beibringen kann. Sie fehlt in AB und nach Hilarius' Zeugniß in Graecis et Latinis codicibus compluribus.

2) Luk. 23, 34. ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔλεγε· πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασι, τί ποιοῦσιν. Diesen Vers geben AQcς, Eusebius in den canones, Irenäus, Hilarius und auf dem Rande Cod. D griechisch, nicht lateinisch (Griesb., Lachm., Tischend.). Er fehlt in BDabd (Lachm.). Die äußeren Zeugen halten also einander die Wage, insofern man den einzelnen etwa gleiches Gewicht zuschreibt. Ist nun also schon hiernach dieser Ausspruch sehr angefochten, so mehren sich die Bedenken noch durch die bedeutenden exegetischen Schwierigkeiten.

Die Ausleger gehen nämlich ganz auseinander in Bezeichnung der Personen, auf welche die Bitte Jesu geht. Z. B. Bengel: αὐτοῖς, eis] crucifigentibus. de Wette, Commentar zu dieser Stelle: „Diese Bitte Jesu läßt sich am genauesten auf die Sol-

daten beziehen; denn diese handelten im strengsten Sinne unbewußt; aber auch die Juden handelten, obgleich mit Absicht, doch aus Verblendung." — Schleiermacher, Predigten, Bd. 2. S. 431: „Denn für wen bittet der Erlöser hier? Nicht, wie vielleicht Viele glauben, für die untergeordneten Diener der öffentlichen Gewalt, die ihn eben an das Kreuz befestigt hatten. Diese bedurften keiner Vergebung. Ihnen lag gar nicht ob, zu wissen, was sie thaten; denn sie thaten nur ihre Pflicht und waren außer aller Kenntniß der Sache gestellt, um die es sich hier handelte. Die Fürbitte Christi kann daher nur den eigentlichen Urhebern seines Todes gegolten haben." Olshausen (biblischer Comment. zu dieser Stelle): „Vielmehr ist das Flehen des Erlösers im weitesten Umfange auf alle die bezüglich, die sich irgend wie bei seinem Tode verschuldeten, es gilt namentlich also auch von den Hohenpriestern und vom Pilatus." Die Ausleger neigen sich also überhaupt dazu, die Bitte Jesu nicht auf die Soldaten, sondern auf die eigentlichen Urheber seines Todes zu beziehen. Jene Soldaten wären eben so zufällig, wie sie zur Kreuzigung Jesu kamen, auch der Gegenstand von Christi heiliger Bitte geworden. Sie unterscheiden sich von allen übrigen Soldaten nur dadurch, daß sie gerade zu dieser Handlung commandirt waren. Wären andere commandirt worden, so hätten sie dasselbe gethan und wären dann der Gegenstand der Bitte Jesu geworden. Einen solchen zufälligen Gegenstand kann aber diese heilige Bitte Jesu nicht gehabt haben. Es bleibt nichts übrig, als die eigentlichen feindlichen Urheber des Todes Jesu alle in diese Bitte mit eingeschlossen seyn zu lassen; denn eine andere Unterscheidung zu machen, dazu fehlt es hier an allen Anzeichen. Auf jene Feinde Jesu bezogen, hat aber diese Bitte Jesu ihre großen Bedenken.

Einmal, daß es von allen Feinden Jesu heißen soll: sie wissen nicht, was sie thun. In gewissem Sinne kann dieß freilich wohl von ihnen gesagt werden; eine volle Erkenntniß der Herrlichkeit Christi als des Sohnes Gottes kann wohl nicht bei denen seyn, die ihn hassen und verfolgen, und insofern sind sie nicht in vollem Bewußtseyn dessen, was sie thun. So viel Unwissenheit wird aber wohl bei jedem Sünder ohne Ausnahme vorausgesetzt

werden müssen. Die damaligen Urheber des Todes Christi hatten aber nach der Darstellung der Evangelien gewiß eine wenigstens möglichst klare Erkenntniß der Ungerechtigkeit ihres Thuns. Diese Bezeichnung: sie wissen nicht, was sie thun, würde, wenn auf alle damaligen Feinde Jesu, so auf alle Menschen und Sünder aller Zeiten passen.

Für diese also bittet Jesus seinen Vater um Vergebung. Es ist doch wohl ein Unterschied, ob ein sündiger Mensch wie Stephanus (Apgesch. 7, 60.) diese Bitte thut, oder der Sohn Gottes. Die Bitte des Sohnes Gottes, so zuversichtlich und unbeschränkt ausgesprochen, kann nicht vergeblich seyn, sondern muß Erhörung finden. Ein anderer Mensch kann eine unerhörbare Bitte thun. So muß also dieß Gebet Jesu denen, für die er gebeten hat, zu Gute gekommen seyn. Daß diese Bitte von Gott erhört worden sey, könnte aber doch nur daran erkannt werden, daß jene Sünder zur Erkenntniß, Buße, Reue und Erneuerung gekommen wären. Davon ist nun wenigstens bei jenen Feinden Jesu nichts zum Vorschein gekommen, und die Heimsuchung Gottes, die ihnen um ihrer Verstockung willen gedroht war, ist in der Zerstörung Jerusalems auf sie gekommen, zum Beweise, daß sie nicht Buße gethan haben. Indessen hier könnte noch eingewendet werden, daß ja der Menschen Leben mit dem Tode noch nicht zu Ende ist, und wie wir nicht wissen können, was in und nach dem Tode mit jenen Seelen vorgegangen ist, für die Christus gebeten hat.

Aber es ist doch ferner zu erwägen, daß Christus (Matth. 12, 31. 32.) seine Gegner vor der nicht, weder in dieser noch in jener Welt, zu vergebenden Sünde wider den heil. Geist so ernst warnt, daß es aussieht, als hätte er jene Gegner schon der Vollbringung dieser Sünde geziehen. Ferner sagt Johannes im 1. Briefe (5, 16.): Es ist eine Sünde zum Tode, dafür sage ich nicht, daß Jemand bitte. Soll nun diese nicht zu vergebende Sünde in der ganzen Feindschaft und Verfolgung Jesu bei keinem Einzigen gefunden werden, so ist doch wohl kaum noch ein Ort und eine Art übrig, wie ein Mensch sich dieser Sünde könne theilhaftig machen. Soll daher die Bitte Jesu, des Sohnes Gottes, nicht wenigstens theilweise unwirksam und beim Vater

unerhört seyn, so müßte sie das ganze menschliche Geschlecht in sich schließen und damit mittelbar die Lehre von der endlichen *ἀποκατάστασις τῶν πάντων*. Sofern also diese Folgerung nicht soll gezogen werden können, würde dieß Gebet Jesu hier am unrechten Orte stehen.

Es möchte nun freilich schwer zu entscheiden seyn, ob das Eindringen dieser Worte als eines unechten, d. h. hier nicht her gehörigen Zusatzes, oder die Ausmerzung derselben, sofern sie echt sind, leichter zu erklären ist.

Wenn wir aber die vielen Zusätze oder Auslassungen, je nachdem man es ansieht, im Lukas betrachten, so könnte wohl die Meinung entstehen, daß dieß Evangelium eine Ueberarbeitung, aber wahrscheinlich von anderer Hand als des eigentlichen Verfassers, erfahren hat.

Aus Johannes will ich noch ähnliche unnütze Erweiterungen des Textes anführen, wie vorhin aus Lukas.

1. Joh. 1, 27. (*αὐτός ἐστιν ὁ* Abcς, Orig., Cypr., Lachm. gegen BCa, Orig., Griesb., Lachm., Tischend.) *ὀπίσω μου ἐρχόμενος* (*ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν* Aacς, Cypr., Lachm. aus V. 15. oder 30. gegen BCb, Orig., Griesb., Lachm., Tischend.), *οὗ οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ἄξιος κτλ.*

2. Joh. 2, 10. *καὶ ὅταν μεθυσθῶσι* (*τότε* Abcς, Griesb., Lachm., Tischend. gegen B, Lachm.) *τὸν ἐλάσσω.*

3. Joh. 3, 15. *ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ* (*μὴ ἀπόληται ἀλλ'* Abcς, Griesb., Lachm. aus V. 16. gegen Ba, Cypr., Lucif., Lachm., Tischend.) *ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.*

4. Joh. 5, 4. 5. Der bekannte Zusatz von der Bewegung des Wassers im Teiche Bethesda durch einen Engel fehlt in BCD.

5. Joh. 5, 12. *τίς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος ὁ εἰπών σοι· ἆρον* (*τὸν κράβαττόν σου* ADacς, Griesb., Lachm. gegen BC, Tischend.) *καὶ περιπάτει.*

6. Joh. 5, 16. *διὰ τοῦτο ἐδίωκον οἱ Ἰουδαῖοι τὸν Ἰησοῦν* (*καὶ ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι* Aς, Hilar., Lachm. gegen BCDabc, Griesb., Lachm., Tischend.).

7. Joh. 10, 12. 13. *ὁ μισθωτὸς δὲ — φεύγει, καὶ ὁ λύκος ἁρπάζει αὐτὰ καὶ σκορπίζει* (*τὰ πρόβατα, ὁ δὲ μισθωτὸς φεύγει*

Aabcς, Griesb., Lachm., Tischend. gegen BD, Lucif., Lachm.), ὅτι μισθωτός ἐστιν.

Apostelgeschichte.

1. Die auffallendste Lesart des Codex B in der Apostelgeschichte findet sich im 10. Capitel, bei der Geschichte von der Bekehrung des Cornelius. Da wird erzählt, V. 7., Cornelius habe drei Männer an Petrus abgesandt. V. 19. sagt τὸ πνεῦμα zu Petro: Siehe, drei Männer suchen dich. Und Cap. 11, 11. referirt Petrus der Gemeine zu Jerusalem, daß drei Männer vor seinem Hause gestanden hätten, von Cäsarea aus zu ihm gesandt. Hier liest in der mittleren Stelle B gegen alle anderen Autoritäten: ἰδοὺ ἄνδρες δύο ζητοῦντές σε. Die übrigen lesen: ἰδοὺ ἄνδρες τρεῖς ζητοῦσί σε, ACEευς, codd. Dd lassen die Zahl überhaupt weg. So falsch die Lesart von B auf den ersten Anblick erscheint, möchte sie doch bei näherer Prüfung als die echte erscheinen. In der ersten Stelle wird nämlich erzählt, daß Cornelius φωνήσας δύο τῶν οἰκετῶν καὶ στρατιώτην εὐσεβῆ τῶν προσκαρτερευόντων αὐτῷ sie abgesandt habe. Also zwei οἰκέται und einen στρατιώτης. Wäre es daher nicht sehr denkbar, daß als eigentliche Abgesandte an Petrus, die ihn suchen und befragen sollten, nur die zwei οἰκέται gesandt seyen, der στρατιώτης aber eben nur zur Begleitung und Bedienung den beiden οἰκέταις mitgegeben? In diesem Falle ist der Wechsel der Zahl ganz in der Ordnung. In der vorliegenden Stelle sagte dann der Geist mit Recht zu Petro: δύο ἄνδρες ζητοῦντές σε. Denn zum Suchen waren nur die zwei ausgesandt. In der letzten Stelle, wo Petrus der Gemeine den Hergang erzählt, kann dieser nicht anders sagen, als drei Männer hätten vor seinem Hause gestanden, da er noch nichts weiter von ihnen weiß.

Daß nun ein στρατιώτης, ein gemeiner Soldat, nur als Bedeckung und Bedienung mitgegeben wird, ist an sich nichts Auffallendes. Es fragt sich nur, ob ein οἰκέτης dem στρατιώτης gegenüber eine solche Stellung einnimmt, daß dieser jenem als Diener und Untergeordneter mitgegeben werden kann. Denn οἰκέτης ist doch zunächst nur selbst ein Diener oder Sclave, und so kommt auch überall sonst das Wort im N. T. vor. So

würden also alle drei ziemlich gleiches Ranges erscheinen. Indessen ist doch bekannt, daß bei den Römern die *οἰκέται* oft eine gar nicht untergeordnete und verachtete Stellung einnahmen, wie denn auch unter den *οἰκέταις* selbst ohne Zweifel eine Abstufung war. Ich berufe mich dieserhalb auf folgende Zeugnisse:

Eustath. p. 566. *φέρεται δ' ἐν τοῖς τοῦ γραμματικοῦ Ἀριστοφάνους καὶ περὶ οἰκετῶν λόγος, ὅτι οὐ μόνον οἱ κατ' ἀγροὺς ὑπουργοὶ οὕτως ἐλέγοντο, ἀλλὰ καὶ οἱ ἐν οἰκίαις ἐλεύθεροι.*

Schol. in Aristoph. nub. 5. *οἰκέτας οὐ τοὺς θεράποντας μόνον λέγει, ἀλλὰ πάντας τοὺς κατὰ τὴν οἰκίαν.*

Steph. s. v.: sed notandum ut plurimum *οἰκέτης* honestius esse vocabulum et fortasse melius reddi famulus domesticus, quam servus domesticus.

Danach möchte also B hier ganz allein die echte Lesart erhalten haben, welche in frühester Zeit verfälscht worden war.

2. Apgesch. 15, 23. Nachdem in Jerusalem in Betreff der Versöhnung mit den Heidenchristen die große Versammlung gehalten ist, schreiben *οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῖς — ἀδελφοῖς τοῖς ἐξ ἐθνῶν χαίρειν.* Hier lassen ABC (Lachm.) das *καὶ οἱ* vor *ἀδελφοὶ* weg. Gelesen wird es von Eeς (Griesb., Tischend.). Die Weglassung wird als aus späterem hierarchischen Interesse hervorgegangen erklärt. Man wollte an dem officiellen Schreiben nicht die ganze Laienschaft mit Antheil nehmen lassen. Indessen ist es doch sehr wahrscheinlich, daß ohne alles hierarchische Interesse, nachdem die ganze Gemeinde verhandelt hat, nur die Vorsteher den gefaßten Beschluß in Schrift verfassen. Und da es bei diesem Schreiben ganz vorzüglich darauf ankommt, die entstehende oder drohende Spaltung in der Christenheit nicht aufkommen zu lassen, so liegt es sehr nahe, recht eindringlich hervorzuheben, daß hier die Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde als *ἀδελφοὶ τοῖς ἀδελφοῖς* unter den Heiden schreiben. Aus dieser Lesart ist das Hinzusetzen des *καὶ οἱ* ohne Absicht, nur aus Nachlässigkeit sehr leicht erklärt.

3. Apgesch. 19, 24. Demetrius war ein *ἀργυροκόπος ποιῶν ναοὺς ἀργυροῦς Ἀρτέμιδος*, so ADEdeς und die Editionen. B läßt das *ἀργυροῦς* weg, was sich freilich von selbst versteht.

4. Apgesch. 20, 28. In Beziehung auf die streitige Lesart *θεοῦ* oder *κυρίου*, von denen die erstere wegen des folgenden *διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου* so unerträglich hart erscheint, will ich hier nur die Parallele erwähnen, die B in Röm. 3, 25. dazu gibt, wo er liest: *ὃν* (nämlich Christum) *προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ ἑαυτοῦ αἵματι.* — *ἑαυτοῦ* B gegen *αὐτοῦ* ACΔGgς, Orig., Hilar.

5. Apgesch. 21, 22. *τί οὖν ἐστι; πάντως ἀκούσονται, ὅτι ἐλήλυθας*, BC (Tischend.). Die anderen Autoritäten haben: *τί οὖν ἐστι; πάντως δεῖ συνελθεῖν πλῆθος, ἀκούσονται γάρ, ὅτι ἐλήλ.*, ADEdeς (Griesb., Lachm.).

6. Apgesch. 21, 25. ist ein ganz ähnlicher, nur erläuternder Zusatz: Paulus soll beweisen, daß er für sich die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes anerkenne, wenn auch die Christen aus den Heiden durch den allgemeinen Beschluß davon befreit wären: *περὶ δὲ τῶν πεπιστευκότων ἐθνῶν ἡμεῖς ἐπεστείλαμεν (μηδὲν τούτων τηρεῖν αὐτοὺς εἰ μὴ) φυλάσσεσθαι αὐτοὺς τό τε εἰδωλόθυτον καὶ αἷμα καὶ πνικτὸν καὶ πορνείαν.* Das Eingeklammerte lesen AB nicht, gegen CDEdeς. Daß es wegen 15, 28., womit der Zusatz nicht übereinstimme, ausgelassen sey, wie de Wette meint, kann ich nicht einsehen, da doch ein Widerspruch gegen 15, 28. nicht vorliegt.

7. Apgesch. 23, 7. *τοῦτο δὲ αὐτοῦ λαλοῦντος ἐγένετο στάσις τῶν φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων* ACEς (Griesb., Lachm., Tischend.). Statt *ἐγένετο* liest B das zwar ungewöhnliche, aber ganz classische *ἐπέπεσε* in demselben Sinne.

8. Apgesch. 23, 10. Der Chiliarch *ἐκέλευσε τὸ στράτευμα καταβὰν ἁρπάσαι αὐτὸν* (Paulus) *ἐκ μέσου αὐτῶν ἄγειν τε εἰς τὴν παρεμβολήν.* Nur B läßt hier das *τὲ* fehlen, nach dem classischen Gebrauch des Infinitivs als Supinum: „um ihn zu führen". So z. B. Luk. 14, 1. *ἐγένετο ἐν τῷ ἐλθεῖν αὐτὸν εἰς οἶκόν τινος — φαγεῖν ἄρτον.*

9. Apgesch. 26, 7. (*ἐπαγγελίαν*) *εἰς ἣν τὸ δωδεκάφυλον — ἐλπίζει καταντῆσαι.* Im N. T. wird *ἐλπίζω*, wenn der Infinitiv folgt, durchweg mit dem Infinit. Aor. wie hier construirt, Luk. 6, 34. 23, 8., Röm. 15, 24. ꝛc. Allein hier, bei dem am meisten

classisch schreibenden Lukas, finden wir in B die classische Form *ἐλπίζει καταντήσειν*. Daß er im Evangelium nicht so construirt, liegt in der oft beobachteten Thatsache, daß er in demselben überhaupt weniger classisch schreibt, weil er dort durch die schriftliche Tradition gebunden ist, in der Apostelgeschichte sich aber frei bewegen kann. Aehnlich ist der Gegensatz Luk. 24, 21. *ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ*, und Apgesch. 24, 26. *ἐλπίζων, ὅτι χρήματα δοθήσεται ὑπὸ τοῦ Παύλου*.

10. Apgesch. 26, 16. Jesus sagt zu Paulus in der Erscheinung vor Damaskus: *εἰς τοῦτο γὰρ ὤφθην σοι, προχειρίσασθαί σε ὑπηρέτην καὶ μάρτυρα ὧν τε εἶδες ὧν τε ὀφθήσομαί σοι*. So AEες (Griesb., Lachm., Tischend.). *εἶδες* und *ὀφθήσομαί σοι* bildet keinen genauen Gegensatz. Das *εἶδες* in der Vergangenheit steht unbeschränkt; dagegen des Paulus Erlebnisse in der Zukunft, von denen er zeugen soll, werden auf die beschränkt, welche Christus ihn werde sehen lassen. So liest B und wahrscheinlich auch C im ersten Gliede *ὧν τε εἶδές με*, eine harte Construction, aber dem Sinne nach das ganz entsprechende Präteritum zu dem folgenden Futurum, nur das erstere activ, das andere passiv gewendet: Paulus soll Zeuge seyn von dem, was er bisher an Christo gesehen hat und was er ferner an ihm sehen wird. Deutsch ist der Gedanke so kurz nicht wiederzugeben.

Noch einige Stellen von der Sorgfalt bei der Stellung des Artikels finde ich:

11. Apgesch. 5, 17. *ἀναστὰς δὲ ἀρχιερεὺς κτλ.* Die übrigen Auctoritäten lesen *ὁ ἀρχιερεύς*. Da es stets Mehrere gab, welche *ἀρχιερεῖς* hießen, so gibt die Erzählung hier an, daß ein Hoherpriester, und zwar der mit den Sadducäern es haltende, hier aufstand.

12. Apgesch. 17, 1. Paulus und seine Begleiter *ἦλθον εἰς τὴν Θεσσαλονίκην, ὅπου ἦν ἡ συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων*: kann wohl nicht heißen: sie kamen nach Thessalonich, dahin, wo die Synagoge war (Bengel). Auch war die hiesige Synagoge nicht die einzige des Landes (Baumgarten). In Beröa, ganz in der Nähe, war noch eine (17, 10.). Den Artikel läßt also B mit

AD (Lachm.) hier mit Recht weg. 17, 10. kann er nicht fehlen, weil da nur von der einzigen Synagoge in Beröa geredet wird.

13. Apgesch. 26, 21. Paulus hat sich vor Agrippa vertheidigt, daß er nur verkündige, worauf alle Juden hoffen (V. 6. 7.). — V. 21. ἕνεκα τούτων με οἱ Ἰουδαῖοι — ἐπειρῶντο διαχειρίσασθαι. Dieß οἱ lesen AEς und die Editoren. B läßt es weg. Paulus will, wie es scheint, nicht allein die historische Notiz aussprechen, daß ihn die Juden um solcher Dinge willen verfolgt hätten, sondern er legt einen Nachdruck auf Ἰουδαῖοι: Um solcher jüdischen Hoffnungen und Lehren willen werde ich von Juden verfolgt.

14. Als eigenthümliche Lesarten des Codex, die aber doch ihr Bedenkliches haben und von mir zum Theil nicht aufgenommen sind, führe ich noch an:

Apgesch. 5, 32. Und wir sind in ihm Zeugen τῶν ῥημάτων τούτων καὶ τὸ πνεῦμα (ὃ) ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς πειθαρχοῦσιν αὐτῷ, wo B das ὃ gegen ADEeυς, Iren. und die Editoren ausläßt.

Apgesch. 13, 25. Johannes d. T. habe gesagt: τίνα με ὑπονοεῖτε εἶναι; CDEeς (Griesb., Lachm.). Besser: τί ἐμὲ ὑπον. εἶν. AB (Lachm.).

Apgesch. 17, 26. ἐποίησέ τε ἐξ ἑνὸς (αἵματος) πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν κτλ. — αἵματος lesen DEdeς, Iren. (Griesb., Tischend.); es fehlt in AB (Lachm.).

Apgesch. 24, 2. κληθέντος δὲ (αὐτοῦ) κτλ. 25, 7. ἐλθόντων οὖν (αὐτῶν), B ohne αὐτοῦ, αὐτῶν.

Apgesch. 26, 10. Paulus habe geglaubt, viel gegen den Namen Jesu thun zu müssen, ὃ καὶ ἐποίησα ACEeς und die Editoren; B gut: διὸ καὶ ἐπ.

Die katholischen Briefe.

Aus dem Briefe des Jakobus habe ich nur vier Stellen namhaft zu machen als von Bedeutung.

Jak. 2, 3. lautet die gewöhnliche Lesart: σὺ στῆθι ἐκεῖ ἢ κάθου (add. ὧδε ς) ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου nach ACυς (Griesb., Lachm., Tischend.). B liest: σὺ στῆθι ἢ κάθου ἐκεῖ ὑπὸ τὸ ὑπ. μου. Durch das vorangesetzte ἐκεῖ ist die Correctur ὧδε hervorgerufen, welches sonst als Gegensatz vermißt wird. Beim στῆθι

ist aber die Ortsangabe ganz unnöthig. Die Nichtachtung liegt schon darin, daß der Sitzende spricht: Du kannst stehen: wolle er aber sitzen, so sey der Fußschemel gut genug für ihn.

Jak. 2, 11. wird sich auch die Lesart von B als die Quelle der anderen ergeben, wenn sie nur nebeneinander gestellt werden:

εἰ δὲ οὐ μοιχεύσεις, φονεύσεις δὲ *vs* (Griesb.).

„ „ „ *μοιχεύεις, φονεύεις δὲ* AC (Lachm., Tischend.).

„ „ „ *μοιχεύεις, φονεύσεις δὲ* B.

Jak. 4, 14. *οἵτινες οὐκ ἐπίστασθε τὰ τῆς αὔριον· ποία γὰρ ἡ ζωὴ ὑμῶν; ἀτμὶς γάρ ἐστε κτλ.* A*vs* (Griesb., Lachm., Tischend.). Dagegen B: *οἵτινες οὐκ ἐπίστασθε τῆς αὔριον, ποία ζωὴ ὑμῶν· ἀτμὶς γάρ ἐστε*: die ihr von morgen nicht wißt, wie euer Leben beschaffen ist; denn ihr seyd ein Rauch ꝛc.

Jak. 5, 14. ist nur die Auslassung von *κυρίου* auffallend hinter *ἀλείψαντες ἐλαίῳ ἐν τῷ ὀνόματι*. Ich weiß wenigstens kein anderes Beispiel, daß *ὄνομα* so absolut für den Namen des Herrn gebraucht würde, und daher ist hier B schwerlich zu rechtfertigen.

Der erste Brief des Petrus.

1 Petr. 2, 5. *οἶκος πνευματικὸς εἰς ἱεράτευμα ἅγιον.* Das *εἰς* lesen ABC, Orig., Hilar. (Lachm.); es fehlt in *vs* (Griesb., Tischend.).

1 Petr. 3, 16. *ἵνα ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν (-λῶσιν) ὑμῶν ὡς κακοποιῶν καταισχυνθῶσιν κτλ.* AC*vs* (Griesb., Lachm.) ganz nach 2, 12. Dagegen *ἵνα ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε καταισχυνθῶσιν κτλ.* B (Tischend.).

1 Petr. 3, 18. *ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ* AC*vs*, Cypr. (Griesb., Lachm., Tischend.). B läßt *τῷ θεῷ* weg. *προσαγαγεῖν* steht hier so absolut wie *προσαγωγή* Eph. 3, 12.; *τῷ θεῷ* ist exegetischer Zusatz.

1 Petr. 5, 2. *ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ ἐπισκοποῦντες μὴ ἀναγκάστως, ἀλλ' ἑκουσίως* A*vs* (Griesb., Lachm.); *ἐπισκοποῦντες* fehlt in B (Tischend.).

Die Auslassung von 1 Petr. 5, 3. durch B ist aber doch wohl als ein Fehler zu betrachten. Der Vers erinnert wohl an 2 Kor. 1, 24., 2 Theſſ. 3, 9., doch nicht der Art, daß seine

Entstehung dadurch erklärt werden könnte. Ich sehe daher nicht, wie sonst die apokryphe Entstehung dieses Verses bewiesen werden könnte.

1 Petr. 5, 5. ὁμοίως νεώτεροι ὑποτάγητε πρεσβυτέροις, πάντες δὲ ἀλλήλοις ABν (Lachm., Tischend.). Die Recepta mit Griesb. fügt ὑποτασσόμενοι hinzu.

1 Petr. 5, 8. Der Teufel geht umher ζητῶν, τίνα καταπίῃ, Aνς, Orig., Lucif. (Griesb., Tischend.), ζ. τινὰ καταπιεῖν Orig. (Lachm.), ähnlich Cypr., Hilar.; dagegen ganz kurz ζ. καταπιεῖν B.

Der zweite Brief des Petrus.

2 Petr. 2, 6. Die gewöhnliche Lesart lautet: Sodom und Gomorrha seyen gesetzt ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν ACς (Griesb., Lachm., Tischend.), ein Beispiel für die, welche in Zukunft sündigen. B liest μελλόντων ἀσεβέσι, ein Vorbild dessen, was bevorsteht den Gottlosen.

2 Petr. 3, 10. ἐν ᾗ (dem Tage des Herrn) οἱ οὐρανοὶ ῥοιζηδὸν παρελεύσονται, στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσεται, καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα κατακαήσεται. Der Endsatz καὶ γῆ κτλ. ist sehr unsicher. Zum Theil fehlt er ganz; so wie er oben steht, liest ihn Aς (Griesb., Lachm., Tischend.); C hat statt κατακαήσ. ἀφανισθήσεται. B liest mit einigen Minuskeln εὑρεθήσεται. In diesem letzteren Falle muß aber statt τὰ ἐν αὐτῇ — ἃ ἐν αὐτῇ gelesen werden, und der ganze Satz ist noch Subject zu λυθήσεται. Die vielen Varianten machen allerdings den ganzen Satz verdächtig. Ist er aber echt, so ist die Lesart von B die gefälligste und läßt am leichtesten das Eindringen der Aenderungen wie κατακαήσεται 2c. aus dem Vorigen erklären.

Aus den johanneischen Briefen und dem Briefe des Judas weiß ich keine für den Cod. B besonders empfehlenden Lesarten beizubringen; vielmehr scheint in diesen Stücken sein Text eher weniger gut als z. B. der des Cod. A.

Die paulinischen Briefe.

Es ist hier zuerst eine allgemeine, durch die paulinischen Briefe hindurchgehende Beobachtung anzuführen in Beziehung auf den Gebrauch des Namens Ἰησοῦς Χριστός. In dem gewöhnlichen Texte steht bunt durcheinander, ohne daß ich ein Princip hätte entdecken können, Ἰησοῦς Χριστὸς und Χριστὸς

Ἰησοῦς, z. B. Ἰ. Χρ. Röm. 1, 1. 2, 16. 5, 17. 21., 1 Kor. 1, 1., 2 Kor. 1, 1., Gal. 2, 16 ꝛc.; Χρ. Ἰ. Röm. 6, 11. 8, 1., 1 Kor. 1, 4., Gal. 2, 4. ꝛc. Nach unserem Codex ist dieß aber gar nicht der Fall, sondern überall, wo nur diese beiden Wörter Χρ. Ἰ. stehen, steht Χριστὸς voran (Röm. 1, 1. 2, 16. 5, 17. 21. 6, 11. 23. 8, 1. 13, 14. 15, 16. 16, 25. 27., 1 Kor. 1, 1. 2. 4., 2 Kor. 1, 1., Gal. 2, 4. 16. 3, 26. 28. 4, 14. 5, 24., Eph. 1, 1. 5. 2, 6. 20. Phil. 1, 1. 6. 8. 26. 2, 21., Kol. 1, 1. 5, 18. ꝛc.); wo dagegen noch eine Bezeichnung vorangeht, wie ὁ κύριος ἡμῶν oder ὁ υἱὸς θεοῦ, da steht Ἰησοῦς Χριστός (Röm. 15, 6. 30., 1 Kor. 1, 2. 3. 7. 9. 10. 6, 11. 15, 57., 2 Kor. 1, 2. 3. 19. 8, 9., Gal. 1, 3. 6, 14. 18., Eph. 1, 2. 17. 6, 23. 24. Phil. 1, 2., Kol. 1, 3., 1 Thess. 1, 1., 2 Thess. 2, 1. ꝛc.). Steht dagegen diese Bezeichnung hinterher, so heißt es wieder Χρ. Ἰησ. (Röm. 5, 21. 6, 23., 2 Kor. 4, 5., Eph. 3, 11., Phil. 3, 8., Kol. 2, 6. ꝛc.). Ich habe diese Consequenz, die doch gewiß keine nachträglich dem Paulus untergeschobene seyn kann, bei keinem anderen Codex beobachtet. In B sind mir äußerst wenige Abweichungen von dieser Regel vorgekommen, von denen wieder alle diejenigen zweifelhaft sind, in welchen B mit der Recepta übereinstimmen soll, da hier eine mangelhafte Collation vorliegen kann. Diese letzteren verdächtigen Fälle sind: 2 Kor. 13, 5. ἢ οὐκ ἐπιγινώσκετε, ὅτι Ἰ. Χρ. ἐν ὑμῖν; hier haben AGgv Χρ. Ἰ. 1 Kor. 2, 2. οὐ γὰρ ἔκρινά τι εἰδέναι ἐν ὑμῖν, εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστόν. So ABCΔfvς, Orig., Χρ. Ἰησ. Gg u. Hilar. Da hier auf Χριστὸν der Nachdruck liegt, so hat hier die Stellung am Ende ihre Rechtfertigung. Eine ähnliche Bewandtniß kann es mit 1 Kor. 3, 11. haben: „Einen anderen Grund kann Niemand legen" παρὰ τὸν κείμενον, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χρ.; so ABς, (Griesb.) gegen Δfv, Orig. (Lachm., Tischend.), welche hier Χρ. Ἰ. lesen; Codex C läßt Ἰησοῦς weg. Ferner Phil. 1, 11. 19., Gal. 1, 1. 11. 3, 1. 22. Alle diese Fälle bedürfen noch der Bestätigung. Dagegen liest Gal. 2, 16. und 3, 14. B allein gegen alle anderen Autoritäten und gegen die Recepta Ἰησ. Χρ., wovon doch nur die erstere Stelle etwa wie oben zu rechtfertigen wäre. Aehnlich steht gegen die eigene Consequenz nach dem Vorsatz ὁ κύριος ἡμῶν in B

Χρ. Ἰησ. Eph. 5, 20., 2 Thess. 2, 16., und zwar in beiden Stellen gegen alle anderen Autoritäten und die Recepta. Mehr Ausnahmen habe ich nicht beobachtet, welche bei der außerordentlich großen Anzahl der übrigen Stellen nichts gegen die Regel beweisen können.

Nach dieser allgemeinen Bemerkung werde ich aus jedem einzelnen Briefe die eigenthümlichen Lesarten des Vaticanus der Reihe nach aufzählen, wie sie uns im Contexte begegnen, da sie sich hier nicht so gut klassificiren lassen, wie in den Evangelien. Was in diesen Briefen den Correcturen aus der Synopse in den Evangelien gleicht, in den Briefen an die Epheser und die Kolosser habe ich schon oben §. 8. angeführt.

Römerbrief.

1. Die Worte *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι* stehen im gewöhnlichen Texte von Röm. 1, 16. 2, 9. 10. In den beiden letzten Stellen ist das *πρῶτον* unangefochten; in der ersten lesen es ACΔfvς u. Orig. (Griesb., Lachm., Tischenb.), hier fehlt das *πρῶτον* in BGg (Lachm.). In der Stelle, wo es unangefochten steht, ist es auch allein motivirt. 2, 9. macht Paulus es der Anmaßung der Juden gegenüber geltend, daß gerade um der Vorzüge willen, welche ihnen Gottes Gnade erwiesen habe, *θλῖψις καὶ στενοχωρία*, die auf jeden *κατεργαζόμενον τὸ κακὸν* kommen werde, sie vor Allen um ihrer verstockten Undankbarkeit willen treffen werde. Dieß bedingt nun aber auch bei der Verheißung der *δόξα καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη*, welche *παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθὸν* gegeben ist, das *πρῶτον* für die Juden, welchen, wenn im Zorne, so auch in der Gnade Gottes der Vorzug zukommt. Zu einer solchen die Juden bevorzugenden Gegenüberstellung derselben gegen die Heiden liegt aber in 1, 16. gar keine Ursache vor, wo nur die Allgemeinheit der göttlichen Gnade über das ganze menschliche Geschlecht gelehrt wird. Es ist daher wohl mehr als wahrscheinlich, daß das *πρῶτον* aus den späteren Stellen in die frühere hineincorrigirt ist.

2. Röm. 3, 12. *οὐκ ἔστι ποιῶν χρηστότητα, οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός*, wörtlich nach den LXX. aus Ps. 14, 1. AΔGfgvς (Griesb., Lachm., Tischenb.; das zweite *οὐκ ἔστιν* läßt B (und Cod. 67.)

weg. Die Verbesserung nach den LXX. ist wahrscheinlicher, als die Auslassung der Worte.

3. Röm. 3, 22. Die Worte καὶ ἐπὶ πάντας, welche noch keine irgend genügende Erklärung gefunden haben, lassen ABCv, Orig. (Cod. 67., Lachm.) weg, gegen ΔGfgvς (Griesb., Tischend.).

4. Röm. 3, 25. ὃν (Ἰησοῦν) προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ ἑαυτοῦ (statt αὐτοῦ) αἵματι, s. oben zu Apgesch. 20, 28.

5 Röm. 11, 17. συγκοινωνὸς τῆς ῥίζης καὶ τῆς πιότητος τῆς ἐλαίας ἐγένου lesen Avς (Griesb., Lachm., Tischend.); τῆς ῥίζης καὶ lassen weg ΔGfg; nur καὶ lassen weg BC. Die beiden ersteren Lesarten erscheinen als Verbesserungen der letzten, zwar etwas harten, aber doch nicht ungewöhnlichen, die zugleich den besten Sinn gibt: Genosse der fetten Wurzel des Oelbaums, oder der Wurzel des fetten Oelbaums.

6. Röm. 11, 31. ἵνα καὶ αὐτοὶ νῦν ἐλεηθῶσιν. Dieß νῦν lesen BΔ (Lachm.), geringere Autoritäten haben dafür πάλιν oder ὕστερον; gewöhnlich wird es weggelassen (AGfgvς, Griesb., Lachm., Tischend.). Das νῦν ist zwar etwas schwierig, scheint mir aber doch in den innersten Gedanken des Paulus einzuführen. Im Allgemeinen ist die Stelle nicht schwierig. Paulus redet zu den gläubig gewordenen Heiden, sie sollten sich nicht über das ungläubig gebliebene Israel erheben, und führt sie bei dieser Gelegenheit in das Geheimniß des göttlichen Rathschlusses ein, der zuvor Israel verstockt habe, damit das Evangelium zu den Heiden käme und diese gerettet würden. Wenn dieß geschehen sey, so würde dann auch Israel sich bekehren und der Gnade Gottes wieder theilhaftig werden. Das ist mit kühlen Worten die Darstellung der paulinischen Anschauung. Paulus selbst aber ist nicht so kühl und erhaben bei dieser Sache, sondern, wie wir wissen, auf das allertiefste vom Schmerz ergriffen, zu sehen, wie seine Brüder nach dem Fleische in der Verstockung und unter dem Zorne Gottes bleiben, wie er ja erst vorher (9, 3.) den Wunsch ausgesprochen hat, er möchte selbst von Christo verbannt seyn, wenn er damit sein Volk erretten und mit Gott versöhnen könne. Dieser Schmerz begleitet ihn durchs ganze Leben, ja er

ist selbst ein Theil seines glühenden Eifers zur Heidenbekehrung, um die Zeit herbeizuführen, wo nach der Heiden Bekehrung endlich die Bekehrung Israels folgen könne. Schon hofft er die Zeit nahe, da ja nun schon in Rom, dem Mittelpuncte der Heidenwelt, das Reich Gottes gegründet sey (vgl. M. Baumgarten, die Apostelgeschichte, Th. 2. §. 35.). In dieser freudigen, lebendigen Hoffnung schreibt er V. 30. u. 31. Er sieht sich vollenden, was er so glühend wünscht und hofft. In V. 31. sehen die neuesten Ausleger (Rückert, Tholuck, de Wette) sich genöthigt, die Worte *τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει* zum Folgenden zu ziehen. Mich dünkt aber, Lachmann hat mit Recht das Komma hinter *ἐλέει* hergestellt. Der Sinn ist dann dieser: Denn wie ihr (die Heiden) einst Gott ungehorsam gewesen seyd, jetzt aber habt ihr durch ihren (der Juden) Ungehorsam (*ἀπειθείᾳ*) Erbarmung gefunden (denn da die Juden das Evangelium verworfen haben, so ist es zu euch gekommen und von euch angenommen); so auch diese *νῦν ἠπείθησαν τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει.* Die Vulgata und andere Lateiner übersetzen ganz richtig: in vestram misericordiam, d. h. sie (die Juden) sind nun ungehorsam gewesen zu Gunsten eures Erbarmens, damit ihr Erbarmen finden konntet, *ἵνα καὶ αὐτοὶ νῦν ἐλεηθῶσιν*, damit auch sie jetzt (wo ja der Zweck, um dessentwillen Gott sie verstockt hat, erreicht ist, wenigstens in den glühenden hoffenden Gedanken des Paulus im Begriffe ist, erreicht zu werden) Erbarmung finden. Daß dieß etwas schwierige *νῦν* theils verbessert, noch lieber ausgelassen ist, liegt sehr nahe.

7. Röm. 14, 13. *τὸ μὴ τιθέναι πρόσκομμα τῷ ἀδελφῷ ἢ σκάνδαλον* ACΔGfgvs, die Editionen. Nur B läßt *πρόσκομμα* und *ἢ* weg. Die Zusammenstellung von *πρόσκομμα* und *σκάνδαλον* ist sollenn, Röm. 8, 33., 1 Petr. 2, 8., nach alttestamentlichen Aussprüchen, weßhalb das spätere Zusetzen wahrscheinlicher ist, als das Weglassen.

8. Röm. 14, 18. *ὁ γὰρ ἐν τούτῳ* (dem heil. Geist) *δουλεύων τῷ Χριστῷ εὐάρεστος τῷ θεῷ καὶ δόκιμος τοῖς ἀνθρώποις* ACΔgvs, Griesb., Lachm., Tischend. Das *δόκιμος* wird übersetzt: werth (Luther), geschätzt (de Wette), geachtet (Rückert, Köllner): Einer, der im heil. Geiste Christo dient, ist Gott wohl-

gefällig und bei den Menschen geachtet. Diesem Satze widerspricht doch die Geschichte. Der Christo wahrhaft Dienende ist doch gewiß nicht schlechtweg den Menschen ohne Einschränkung werth und geschätzt, vielmehr gehaßt und verfolgt. Er ist auch Menschen werth, aber doch nicht ohne Weiteres τοῖς ἀνθρώποις, sondern nur etwa anderen aufrichtigen Christen. Aber auch abgesehen hiervon, so heißt δόκιμος, wenigstens im N. T., niemals werthgeschätzt, sondern δόκιμος ist überall Einer, der sich bewährt hat: Röm. 16, 10. heißt Apelles δόκιμος ἐν Χριστῷ. 1 Kor. 11, 19. δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι, ἵνα καὶ οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν. 2 Kor. 10, 18. οὐ γὰρ ὁ ἑαυτὸν συνιστάνων ἐκεῖνός ἐστι δόκιμος, ἀλλὰ ὃν ὁ κύριος συνίστησιν. 2 Kor. 13, 5—7., wo auch δοκιμάζειν eben so gebraucht ist neben ἀδόκιμος und δόκιμος. 2 Tim. 2, 15. σπούδασον σεαυτὸν δόκιμον παραστῆσαι τῷ Χριστῷ. Jak. 1, 12. μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος κτλ. Dieß sind alle Stellen mit δόκιμος im N. T., in welchen es die engste Bedeutung von bewährt hat und durchaus nicht in „werthgeschätzt, geachtet" ꝛc. umschlägt. Dazu hat man nur an unserer Stelle gegriffen, weil δόκιμος in der Bedeutung bewährt hier keinen Sinn gibt. Der Apostel Paulus hat hier gesagt: Der, welcher im heil. Geist Christo dient, ist Gott und den Menschen wohlgefällig, aber freilich nicht den Menschen schlechtweg, sondern nur einer gewissen Klasse derselben, nämlich δοκίμοις τοῖς ἀνθρώποις, wie neben B noch G und danach Lachm. lesen, den erprobten Menschen, den echten Jüngern Christi, die sich auch schon im Dienste Christi bewährt haben. Der Parallelismus zu εὐάρεστος hat einem gedankenlosen Schreiber das δόκιμος in die Feder gegeben.

9. Röm. 14, 19. ἄρα οὖν τὰ τῆς εἰρήνης διώκωμεν καὶ τὰ τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους CΔfgvς; dagegen als Frage ἄρα — διώκομεν —; ABG. Letzteres scheint doch wohl auch hier schöner. Sie erst zu ermahnen, nach Frieden und Erbauung zu trachten, hat er nicht nöthig; das wissen sie gar wohl, daß das ihre Christenpflicht ist. Nachdem er also das Benehmen derer getadelt hat, welche mit Verwirrung der schwachen Gewissen Anderer vom Opferfleisch essen, fragt er sie ernst und

eindringlich, ob das wohl heiße, Frieden und Erbauung suchen und fördern. Diese Frage dringt viel tiefer, als die, wie mich dünkt, etwas matte Ermahnung. Gleich danach kommt die scharfe Ermahnung: *μὴ ἕνεκεν βρώματος κατάλυε τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ.* So ein Abschreiber aber kann nicht genug ermahnen lassen.

10. Röm. 15, 16. *εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη.* Das *εἰς τὰ ἔθνη* lesen alle Autoritäten, ACΔGfgvs, und die Editt., und es ist dem Sinne nach vollkommen in der Ordnung. Um so auffallender ist das Fehlen dieser Worte in B. Dieß Fehlen wird aber gerechtfertigt, weil der Umfang der *λειτουργία* des Paulus sogleich durch das folgende *ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος* näher bestimmt wird, so daß das obige *εἰς τὰ ἔθνη* überflüssig wird und viel eher als ein späterer Zusatz erscheint.

11. Röm. 15, 32. *ἵνα ἐν χαρᾷ ἔλθω πρὸς ὑμᾶς διὰ θελήματος κυρίου Ἰησοῦ*, so BΔ (Lachm.), andere *ἐλθών*, zu Ende *Χριστοῦ Ἰησοῦ* oder *θεοῦ*. Dann folgt ein Zusatz: *καὶ συναναπαύσωμαι* (oder *ἀναψύξω*) *ὑμῖν*, in allen Autoritäten (Griesb., Tischend.). B (Lachm.) läßt ihn weg. Der Zusatz, ohnedieß wesentlich in dem *ἐν χαρᾷ* enthalten, erinnert zu sehr an 1, 10—12., so daß bei der großen Verwirrung der Lesarten in diesem Verse dieser Zusatz viel eher als unecht erscheint.

Der erste Korintherbrief.

1. 1 Kor. 7, 12. 13. In Beziehung auf das Bestehenbleiben oder die Trennung einer Ehe, wenn von beiden ehemals ungläubigen ein Theil gläubig geworden ist, heißt es zuerst: wenn der Mann gläubig geworden ist, die Frau aber ungläubig geblieben, aber diese dennoch *συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτοῦ*, so soll die Ehe bestehen bleiben. Eben so danach, wenn die Frau gläubig geworden, der Mann aber ungläubig geblieben ist, *καὶ οὗτος συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτῆς*, so solle auch die Ehe bleiben. Dieß zweite *συνευδοκεῖ* lesen alle Autoritäten, ACΔGfgvs, und die Editt.; B allein liest hier *εὐδοκεῖ*, im feinen Unterschiede der Stellung des Mannes und der Frau in der Ehe, in welcher der Frau nur ein *συνευδοκεῖν* zukommt, dem Manne aber das

absolute oder doch primitive *εὐδοκεῖν*. Dem anfangenden *εὐδοκεῖν* des Mannes folgt erst das *συνευδοκεῖν* der Frau.

2. 1 Kor. 7, 34. ist der vorigen Stelle ganz parallel. Paulus redet von der Verschiedenheit des ehelichen und des ehelosen Standes und will den ehelosen empfehlen. In V. 32. u. 33. heißt es vom Manne: *ὁ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, πῶς ἀρέσῃ τῷ κυρίῳ, ὁ δὲ γαμήσας μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσῃ τῇ γυναικί*. Das ist nun bei dem weiblichen Theile genau nachgebildet: *ἡ ἄγαμος — μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου —, ἡ δὲ γαμήσασα μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσῃ τῷ ἀνδρί*. Hier läßt B auch gegen alle anderen Autoritäten das *τὰ τοῦ κόσμου* weg, indem der Mann vielmehr dem *κόσμος* gegenüber eine Stellung hat neben der Frau, die Frau aber nur zum Manne ein Verhältniß hat, *πῶς ἀρέσῃ αὐτῷ*.

In beiden Stellen liegt die Verbesserung aus der Parallele viel näher, als die Auslassung des *συν-* oder des *τὰ τοῦ κόσμου*.

3. 1 Kor. 11, 29. *ὁ γὰρ ἐσθίων καὶ πίνων (ἀναξίως) κρῖμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει μὴ διακρίνων τὸ σῶμα (τοῦ κυρίου)*, „— wenn er nicht unterscheidet“ ꝛc. Die eingeklammerten Worte lassen ABC aus, ihnen folgen auch Lachm. und Tischend.

4. 1 Kor. 12, 24. Gott hat den Leib aus verschiedenen Gliedern zusammengesetzt, *τῷ ὑστερουμένῳ περισσοτέραν δοὺς τιμήν* AC⊿Gfgvς, Griesb., Lachm., Tischend.; hiergegen B *τῷ ὑστ. τι περισσότερον δούς*, welches viel eher als die Quelle der ersteren Lesart erscheint, als umgekehrt.

5. 1 Kor. 14, 23. Wenn die Gemeine zusammenkäme *καὶ πάντες λαλῶσι γλώσσαις, εἰσέλθωσι δὲ ἰδιῶται (καὶ ἄπιστοι), οὐκ ἐροῦσιν, ὅτι μαίνεσθε;* Die Worte *καὶ ἄπιστοι* läßt B gegen alle andern Autoritäten, A⊿Gfgvς, und die Editt. aus. Sie gehören hier auch nicht her, denn eben V. 22. ist gesagt, daß das *γλώσσαις λαλεῖν τοῖς ἀπίστοις* ein Zeichen wäre; die *προφητεία* wäre nur für die *πιστεύοντες*, nicht für die *ἄπιστοι*. Das *γλ. λαλεῖν* soll also nicht um der *ἄπιστοι* willen unterbleiben, sondern der *ἰδιῶται* wegen, die doch nicht zu den *ἀπίστοις*, sondern zu den *πιστεύοντες* gehören. Das *καὶ ἄπιστοι* ist aus V. 24., wo mit Recht beide genannt werden, in unseren Vers herübergekommen.

Der zweite Korintherbrief.

1. 2 Kor. 1, 13. *οὐ γὰρ ἄλλα γράφομεν ὑμῖν* [*ἀλλ'*] *ἢ ἃ ἀναγινώσκετε ἢ καὶ ἐπιγινώσκετε.* Eine wohl schwerlich schon hinreichend erklärte Stelle. Ob das *ἀλλ'* steht oder fehlt, thut zum Sinne nichts; aber während die Worte *ἢ καὶ ἐπιγινώσκετε* alle Autoritäten, ACΔGfgς, und die Editionen haben, läßt B sie weg. Die schwierigen Worte: „denn wir schreiben euch nicht Anderes, als was ihr lest", haben mancherlei Erklärungen erfahren, entweder scil. in meinem ersten Briefe (Bengel), oder scil. in der heil. Schrift, oder: was ich schreibe, ist so zu verstehen, wie ihr es leset, wie die Buchstaben sagen, aufrichtig, ohne Hintergedanken. Der Zusatz *ἢ καὶ ἐπιγινώσκετε* heißt dann: und was ihr auch schon kennt, anerkennt. Er hatte vorher sich seiner *ἁγιότης καὶ εἰλικρίνεια* bei seinem Wandel unter den Korinthern gerühmt. Ich gestehe, freilich nicht recht einzusehen, was Paulus damit sagen will, daß er schreibt: Wir schreiben nicht Anderes, als was ihr lest. Indeß da dieß *ἢ ἃ ἀναγινώσκετε* doch unangefochten dasteht und also auch nicht anzufechten ist, so sieht der Zusatz *ἢ καὶ ἐπιγινώσκετε* doch verdächtig aus. Denn der einfache Satz ohne diesen Zusatz erschien wohl zu nichtssagend, so daß aus dem Folgenden dieser Zusatz hinzugenommen ist. Dann war die nächste Folge davon, daß gleich danach hinter dem *ἐλπίζω δὲ ὅτι* ein *καὶ* eingeschoben wurde: *καὶ ἕως τέλους ἐπιγνώσεσθε*, wie ς, Griesb., Tischend. thun, während es in ABCΔGfgv (Lachm.) fehlt; dieß *καὶ* steht mit Rücksicht auf das vorangegangene *ἐπιγινώσκετε.* Endlich aber kann Paulus überhaupt das *ἢ καὶ ἐπιγινώσκετε* nicht gut schreiben, da er ja gleich danach sagt: ich hoffe, daß ihr es bis ans Ende erkennen werdet, wie ihr uns auch *ἀπὸ μέρους* erkannt habt. Paulus hat in Korinth seine zahlreichen Feinde, die seine apostolischen Eigenschaften gar nicht anerkennen. Er kann daher durchaus nicht in gleichem Umfange in unserem vorliegenden Satze *ἀναγινώσκετε* und *ἐπιγινώσκετε* sagen. Das *ἀναγινώσκειν* thut Jeder, der nur einen Blick in seinen Brief thut oder ihn lesen hört; das *ἐπιγινώσκειν* geschieht aber nur *ἀπὸ μέρους*, von einem Theil der Korinther. Somit erscheint das *ἢ καὶ ἐπιγινώσκετε* als ein späterer Zusatz

2. 2 Kor. 8, 7. Nachdem Paulus die große Willfährigkeit der macedonischen Gemeinde, die Gemeinde zu Jerusalem zu unterstützen, gerühmt hatte, so möchte er, daß die Gemeinde zu Korinth hinter diesem Beispiele nicht zurückbleibe: *ἀλλ' ὥσπερ ἐν παντὶ περισσεύετε, πίστει καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ πάσῃ σπουδῇ καὶ τῇ ἐξ ὑμῶν ἐν ἡμῖν ἀγάπῃ, ἵνα καὶ ἐν ταύτῃ τῇ χάριτι περισσεύητε.* Hier liest B mit einigen Minuskeln: *τῇ ἐξ ἡμῶν ἐν ὑμῖν ἀγάπῃ.* Auf diese Lesart haben bisher die Ausleger nicht geachtet, bis Lachmann sie in der kleinen Ausgabe des N. T.'s aufnahm. Da haben Rückert und Olshausen ihrer wohl Erwähnung gethan, aber nur, um sie sogleich zu beseitigen. In der größeren Ausgabe hat auch Lachmann wieder den gewöhnlichen Text, weil seitdem die Lesart des Codex C durch Tischendorf bekannt geworden ist, welcher mit dem Occident stimmt, so daß B unter den Orientalen allein steht. Es kommt nun freilich dazu, daß die Verwechselungen *ἡμεῖς* und *ὑμεῖς* so häufig und mitunter offenbar gegen den Sinn sind, daß auf Varianten dieser Art wenig zu geben ist. Indessen da hier B doch eine Anzahl geringerer Zeugen noch auf seiner Seite hat, erscheint hier die Lesart nicht als ein Schreibfehler und erfordert wohl eine genauere Prüfung.

Paulus wünscht also hier, daß die Korinther zu ihren übrigen Vorzügen (*ὥσπερ ἐν παντὶ περισσεύετε*) vor anderen Gemeinden noch den hinzufügten, daß sie es auch in ihrer Wohlthätigkeit gegen Jerusalem anderen zuvorthun möchten. Wenn nun Paulus als die Gegenstände, in welchen die Korinther glänzten, nennt: sie seyen reich *πίστει καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ πάσῃ σπουδῇ*, und nun man allerdings sich nach der Haupttugend, der *ἀγάπῃ*, noch umsieht, so sollte dann doch die *ἀγάπη εἰς Χριστὸν* oder *εἰς τοὺς ἀδελφοὺς* oder sonst eine allgemeine *ἀγάπη* genannt seyn. Das ist aber nicht der Fall, sondern auffallenderweise zählt Paulus zu ihren allgemeinen Vorzügen die besondere Liebe zu ihm. Aber daß er keine allgemeine Liebe an den Korinthern rühmt, das hat seinen guten Grund darin, daß solche Liebe eben nicht ihr besonderer Vorzug ist, wie er denn 1 Kor. 1, 4 ff. auch nur die im Verstande wurzelnden Vorzüge zu rühmen weiß. Die Liebe

der Korinther rühmt er nie, wie er sie gerade vorzugsweise bei den Philippern (1, 9.) zu rühmen hat, bei denen dagegen die Vorzüge der Erkenntniß fehlen; aber um so mehr ermahnt er die Korinther zur Liebe (1 Kor. 13.). So würde denn eben deßhalb statt jener allgemeinen Liebe die besondere Liebe zu ihm genannt seyn. Aber einmal, wenn die Korinther auch nicht ohne herzliche Liebe zu Paulus zu denken sind, so steht es doch nicht so damit, daß er ihnen in dieser Beziehung ein περισσεύειν τῇ ἀγάπῃ vor Anderen zuschreiben könnte; ein solches käme auch den Philippern zu, von welchen allein er Unterstützung annahm, oder den Galatern, die ihn wie einen Engel aufnahmen und sich um seinetwillen auch die Augen ausgerissen hätten (Gal. 4, 14. 15.). Dergleichen wird von den Korinthern nie gerühmt. Daneben wäre auch der Ausdruck höchst gezwungen τῇ ἐξ ὑμῶν ἐν ἡμῖν ἀγάπῃ statt des natürlichen τῇ ἀγάπῃ ὑμῶν εἰς ἡμᾶς.

Aus allen diesen Ursachen ist doch die Lesart τῇ ἐξ ἡμῶν ἐν ὑμῖν ἀγάπῃ näher zu prüfen. Rückert versucht diesen Ausdruck so zu deuten, daß er doch die allgemeine Liebe der Korinther bezeichnete, und übersetzt dann: in der Liebe, die aus mir in euch übergegangen ist. Aber außer dem, was schon oben gegen den Ruhm solcher Liebe bei den Korinthern gesagt ist, ist die Auslegung doch eine sehr unnatürliche und wird auch von Rückert selbst verworfen. Die Worte können natürlicherweise nur die Liebe des Paulus zu den Korinthern bezeichnen. Rückert meint aber, Paulus könne hier unmöglich von seiner Liebe zu den Korinthern reden, sondern müsse schlechterdings etwas nennen, was ihren eigenen Vorzug ausmacht. Aber einmal abgesehen davon, daß die Liebe der Korinther zu Paulus ihr besonderer Vorzug nicht ist, ist doch auch die Thatsache, daß der Apostel Paulus sie ganz vorzüglich liebe, ein Vorzug und Lob für die Gemeinde selbst, die ihm allerdings um ihrer großen Wichtigkeit halber und aus anderen Gründen ganz besonders am Herzen lag. Die Erwähnung der Liebe der Korinther zu Paulus als eines Vorzuges wäre daher mehr Schmeichelei als Wahrheit, dagegen die seiner Liebe zu ihnen in der Wahrheit begründet. Sodann will hier Paulus nicht allein Vorzüge der Korinther schlechtweg anführen, sondern solche, die ihn bestimmen, zu wür-

schen, daß sie auch in der Wohlthätigkeit gegen Jerusalem hervorragen möchten, und dazu gehört ganz besonders seine Liebe zu ihnen, daß er sie als recht hellleuchtende Gemeinde hinstellen möchte. Er sagt also: Wie ihr in allen Stücken ausgezeichnet seyd, *πίστει καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ πάσῃ σπουδῇ* und daher auch in meiner Liebe zu euch, so wünsche ich um so mehr in dieser meiner Liebe, daß ihr auch *ἐν ταύτῃ τῇ χάριτι περισσεύητε*. Dieß begründet auch den eigenthümlichen Ausdruck *τῇ ἐξ ἡμῶν ἐν ὑμῖν ἀγάπῃ*. Eben weil ein Lob ihrer Liebe auszusprechen, hier sehr nahe lag, das er der Gemeinde der Korinther aber nicht geben kann, so spricht er nachdrücklich hervorhebend, daß seine Liebe zu ihnen ihn wünschen lasse, daß sie nun auch in der *ἀγάπῃ* gegen die Brüder sich auszeichnen lernten, wie bisher *ἐν λόγῳ καὶ γνώσει*. Dieß scheint mir die Lesart des Codex B zu rechtfertigen, die dann sehr leicht in die gewöhnliche umgeändert wurde, weil dazu gar nichts als Gedankenlosigkeit gehörte.

3. 2 Kor. 10, 1. 2. *αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος παρακαλῶ ὑμᾶς διὰ τῆς πραΰτητος καὶ ἐπιεικείας τοῦ Χριστοῦ, ὃς κατὰ πρόσωπον μὲν ταπεινὸς ἐν ὑμῖν, ἀπὼν δὲ θαῤῥῶ εἰς ὑμᾶς. δέομαι δὲ τὸ μὴ παρὼν θαῤῥῆσαι τῇ πεποιθήσει ᾗ λογίζομαι τολμῆσαι ἐπί τινας τοὺς λογιζομένους ἡμᾶς ὡς κατὰ σάρκα περιπατοῦντας.* Die Worte, um welche es sich hier handelt, sind: *ὃς κατὰ πρόσωπον μὲν ταπεινὸς ἐν ὑμῖν, ἀπὼν δὲ θαῤῥῶ εἰς ὑμᾶς.* Diese Worte werden von allen Auslegern so wiedergegeben: der ich in meiner Anwesenheit bei euch feig (furchtsam) bin, in der Abwesenheit aber dreist (keck, kühn) gegen euch. Nun liegt am Tage, daß dieß einen Tadel enthält, den der Apostel nicht so ohne Weiteres gegen sich aussprechen wird. Weiter unten (V. 10.) lernen wir aber, daß dieser ein Vorwurf der Gegner gegen Paulus war, den dieser sehr ernstlich bekämpft und widerlegt, so daß er um so weniger diesen Vorwurf V. 1. gegen sich aussprechen kann. Darum sind wieder alle Ausleger darin eins, daß Paulus jene Worte in bitterer Ironie spreche, mit dem Nebengedanken: wie meine Gegner mich beschuldigen. Hiergegen spricht dreierlei: erstlich, daß Paulus die betreffenden Worte ganz einfach ohne die leiseste Andeutung der Ironie ausspricht, so daß eben nur die

Unmöglichkeit, diese Worte ernstlich zu verstehen, zu der Annahme einer Ironie hingedrängt hat. Dann aber zweitens ist die Ironie um so bitterer und sticht um so härter ab gegen die eben vorhergehenden Worte: *παρακαλῶ ὑμᾶς διὰ πραΰτητος καὶ ἐπιεικείας τοῦ Χριστοῦ;* das klänge fast wieder wie Spott. Endlich drittens ist bei jener Auslegung das Wort *θαῤῥεῖν* in einer Bedeutung genommen, in welcher es wenigstens im N. T. nie, meines Wissens aber überhaupt nirgends gebraucht wird, so daß unsere Verse 1. und 2. in dieser Bedeutung ganz allein dastehen würden. *θαῤῥεῖν* heißt nämlich niemals: dreist, keck, kühn gegen Jemand seyn, sondern nur: freudig, getrost, gutes Muthes seyn. So in den Evangelien, etwa wie: *θάρσει θύγατερ κτλ.* Matth. 9, 22., Luk. 8, 48. *θαρσεῖτε, ἐγώ εἰμι* Mark. 6, 50. *ἀλλὰ θαρσεῖτε* Joh. 16, 33. *θάρσει, Παῦλε,* Apgesch. 23, 11. Eben so das Substantiv *θάρσος* Apgesch. 28, 15. Ganz eben so braucht Paulus dieß Wort in allen anderen Stellen, wo es vorkommt, die sämmtlich in unserem 2. Korintherbriefe stehen: 5, 6. 8. *θαῤῥοῦμεν δὲ καὶ εὐδοκοῦμεν μᾶλλον ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος,* doch wir sind gutes Muthes und wünschen lieber ꝛc. 7, 16. *χαίρω, ὅτι ἐν παντὶ θαῤῥῶ ἐν ὑμῖν,* ich freue mich, daß ich in Allem Freudigkeit (Zuversicht) zu euch habe. Hierzu Hebr. 13, 6., wo es in derselben Bedeutung steht, so haben wir alle Stellen des N. T.'s zusammen.

Nun soll in unserer Stelle die Bedeutung: dreist, keck seyn, durch den Zusatz *εἰς ὑμᾶς,* gegen euch, hervorgebracht werden. Hier aber liegt eben der Fehler der Stelle, denn statt *εἰς ὑμᾶς* liest B *δι' ὑμᾶς.* Das *εἰς ὑμᾶς* ist erst später aus der Rückwirkung von V. 10. entstanden, und wegen der Aehnlichkeit der Worte wollte man V. 1. etwas Aehnliches haben, und dazu mußte das *εἰς* mithelfen, weil das *δι'* dazu nicht paßte. So wie wir aber *δι' ὑμᾶς* lesen, erhält der Vers einen ganz anderen Sinn, die bittere Ironie verschwindet, und *θαῤῥεῖν* erhält seine echte Bedeutung wieder. Paulus sagt nun hier von sich etwas aus, was er der Wahrheit gemäß von sich aussagen kann und will, nämlich: Ich aber Paulus selbst ermahne euch durch die Sanftmuth und Milde Christi, der ich, wenn ich bei euch bin, *ταπει-*

νὸς bin, abwesend aber euretwegen (in Betreff eurer) guten Muth habe (vulgata: confido in vos). Das Wort ταπεινὸς steht hier ganz wie 7, 6. in unserem Briefe: ὁ παρακαλῶν τοὺς ταπεινοὺς παρεκάλεσεν ἡμᾶς, wo de Wette „die Niedergeschlagenen" übersetzt. ταπεινὸς ist also nicht eine schimpfliche Eigenschaft, wie es in unserem Verse gewöhnlich übersetzt wird, feig, furchtsam. Paulus erwähnt hier etwas aus seinem Leben, was ihm wirklich begegnet, und woraus dann seine Gegner durch Böswilligkeit ihren Vorwurf V. 10. mit einiger Scheinbarkeit gefolgert haben. Paulus erzählt hier von sich, wenn er in Korinth selber sey, so sey er gedrückt, niedergeschlagen (das ist etwas Anderes als feig und muthlos), so wie er aber ferne von ihnen sey, kehre ihm sein guter Muth hinsichtlich ihrer wieder. Und das ist eine ganz natürliche Erscheinung. Wenn er mitten unter den Korinthern ist, so muß er seine stete Aufmerksamkeit und Anstrengung auf Alles richten, was bei ihnen noch falsch und verkehrt ist; je mehr ihm das Gedeihen dieser Gemeinde auf dem Herzen liegt, um so mehr drückt ihn das Betrübende bei ihr und verdrängt seinen Blick von dem, was bei ihr schon so reichlich Gutes gefördert ist und das Ungöttliche reichlich überwiegt. In diesen täglichen Kämpfen und Sorgen trübt sich ihm sein Blick und er wird ταπεινός, gedrückter Stimmung. Ist er aber aus Korinth hinweg, ist er nicht mehr in den täglichen Kämpfen, Sorgen, Aerger, Mühen, so wird auch sein Blick wieder klar, er übersieht wieder von oben her den ganzen Zustand der Gemeinde und wird dessen gewiß, daß das in Christo bei ihr Neugeschaffene überwiegt und des Bösen immer mehr Herr werden wird, und so kehrt sein guter Muth auch wieder. Hieraus aber, aus diesem seinem ganz naturgemäß wechselnden Gemüthszustande geht dann auch sein Benehmen gegen die Gemeinde hervor, welches seinen Gegnern die Handhabe zu der Anklage V. 10. gab; ὅτι αἱ μὲν ἐπιστολαί, φασί, βαρεῖαι καὶ ἰσχυραί, ἡ δὲ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενὴς καὶ ὁ λόγος ἐξουθενημένος. Und es ist etwas Wahres in dieser Anklage. Rückert sagt in seinem Commentar zu dieser Stelle, nachdem er V. 1. wie alle anderen Ausleger als eine im Sinne der Gegner gegen ihn ausgesprochene Be-

schuldigung ansieht, und daß der tiefe Unwille darüber ihn getrieben habe, hier, V. 1., damit eigentlich zu frühzeitig hervorzubrechen, weiter: „Schüchtern gehe ich einen Schritt weiter und sage: es verdrießt ihn aber dieß am meisten, weil dieser Vorwurf unter allen die meiste Wahrheit enthält, jeder Mensch aber — und auch Paulus ist ein Mensch — die Vorwürfe, die ihn wirklich treffen, weit übler aufnimmt, als über welche er sich unschuldig weiß, und durch nichts mehr erbittert wird, als wenn der Gegner seine schwache Seite errathen hat." Rückert scheint mir hier ganz das Richtige zu treffen, nur daß er in seinem Verdacht gegen Paulus viel zu weit geht. Rückert meint, Paulus habe, seinen Feinden gegenübergestellt, in der That keinen eigentlichen persönlichen Muth, wenigstens nicht in hohem Grade, gehabt. Mangel an persönlichem Muthe ist's aber eigentlich nicht, was ihn in Korinth ταπεινὸς macht. Er sucht überall nur das Beste der Gemeinde, und was er als solches erkennt, thut er immer und überall ohne Rücksicht und Furcht, wie z. B. in Antiochia dem Petrus und den Judenchristen gegenüber. In Korinth aber ist eben sein eigenes Gemüth befangen und damit sein Urtheil unsicher, was zum Heil der Gemeinde nothwendig sey, Milde oder Strenge. Gerade weil er sich hier persönlich angegriffen weiß, mißtraut er seinem Urtheil, ob das, was ihn etwa zur Strenge treibe, nicht eine Eingebung seiner persönlichen Gereiztheit sey, oder ob er hier nicht etwa mit Strenge mehr schade als helfe. Das nimmt ihm in Korinth selbst seine apostolische Sicherheit und gibt seinem Wesen den S c h e i n einer gewissen Furchtsamkeit seinen Gegnern gegenüber. Seine Furcht ist aber nicht eine vor seinen Gegnern, sondern eine demüthige Besorgniß, sich zu unrichtigen Maßregeln verleiten zu lassen, weil er wohl weiß, daß er (V. 8.) von Gott seine ἐξουσία εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς καθαίρεσιν der Korinther empfangen habe. So sollten sie seine Unsicherheit beurtheilen, dann würden sie nicht urtheilen (V.9.) ὡς ἂν ἐκφοβεῖν ὑμᾶς δἰ ἐπιστολῶν. Seine ganze Sicherheit kehrt ihm wieder, sobald er aus dem wirren Treiben in Korinth heraus ist. Ein wirklicher Mangel an persönlichem Muth in Beziehung auf die Sicherheit seiner Person (denn das kann

doch Rückert nur meinen) ist ihm also gar nicht vorzuwerfen. Aber eine menschliche Schwachheit ist es doch, wenn auch zunächst nur hervorgebracht durch seine ängstliche Sorge für die οἰκοδομὴ dieser Gemeinde, und durch diese gibt er seinen unredlichen Feinden die scheinbare Handhabe und Grundlage zu ihrer Anklage, und eben dieß gibt ihm dann die größere Gereiztheit in dem Kampfe gegen diese Gegner. Er beginnt also V. 1. ganz naturgemäß nicht mit Bitterkeit und Ironie, sondern mit der aufrichtigen Darstellung seines inneren wechselnden Seelenzustandes, welchen seine Feinde so hämisch mißbrauchen.

Nun aber geht er V. 2. allerdings zu einiger, aber sehr bestimmt angedeuteter Ironie über, die eben in dem eigenthümlichen Gebrauch des θαῤῥεῖν in diesem Verse zu erkennen ist. Den Vorwurf seiner Gegner V. 10. hat er hier freilich schon im Sinne, er will auch darauf hin; darum sagt er: δέομαι δὲ τὸ μὴ παρὼν θαῤῥῆσαι τῇ πεποιθήσει ᾗ λογίζομαι τολμῆσαι ἐπί τινας τοὺς λογιζομένους ἡμᾶς ὡς κατὰ σάρκα περιπατοῦντας. Dieser Satz ist nun auch klar. Sein Wunsch ist natürlich der, mit der ἐπιείκεια und πραΰτης auszukommen, wenn es irgend geht. Darum sagt er: Ich wünsche aber, daß ich nicht in meiner Gegenwart guten Muth habe durch das Vertrauen (durch die getroste Zuversicht), dessen ich mich zu erkühnen gedenke gegen die, welche von mir urtheilen ꝛc. Das θαῤῥεῖν steht hier ganz im gewöhnlichen Sinn; dieses θάῤῥος, das ihm bisher in Korinth selbst abging, gedenkt er aber nunmehr mitzubringen, und dieser gute Muth in Beziehung auf den allgemeinen Zustand der korinthischen Gemeinde, der werde ihn dann so dreist machen (τολμᾶν, das ist das rechte Wort, das er V. 1. nach der gewöhnlichen Auslegung hätte brauchen müssen), ernstlich ohne Zaudern und Schwanken gegen die Verstörer der Gemeinde zuzufahren. So scheint mir Alles im besten psychologischen und grammatischen Zusammenhange zu stehen, und die Lesart des Vaticanus, die hierzu den Schlüssel bietet, gerechtfertigt zu seyn. Später erst hat der Einfluß von V. 10., dessen Gedanken man in V. 1. wiederzufinden meinte, die Aenderung des δι' ὑμᾶς in εἰς ὑμᾶς hervorgebracht.

Galaterbrief.

Gal. 4, 13. 14. οἴδατε δὲ, ὅτι δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον, καὶ τὸν πειρασμόν μου τὸν ἐν τῇ σαρκὶ οὐκ ἐξουθενήσατε, οὐδὲ ἐξεπτύσατε, ἀλλ' ὡς ἄγγελον θεοῦ ἐδέξασθέ με. So liest die Recepta, Griesb., Tischend., nach einigen Uncial-Autoritäten. Statt τὸν πειρασμόν μου τὸν lesen τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ABΔGfgv. Dann ist aber hinter σαρκὶ mit Lachmann zu interpungiren und τὸν πειρασμὸν noch auf οἴδατε zu beziehen. Das Object zu ἐξουθενήσατε ist dann μέ. Der Sinn ist so ganz klar: Ihr wisset, daß ich in Schwachheit des Fleisches das Evangelium das erste Mal verkündigt habe, und wie ihr durch diese meine unscheinbare Erscheinung in Versuchung geführt wurdet. Doch habt ihr mich nicht verschmäht, sondern ꝛc. Griesbach hält auch das ὑμῶν für gleich gut.

Gal. 6, 4. τὸ δὲ ἔργον ἑαυτοῦ δοκιμαζέτω ἕκαστος, so ACΔGfgvs, B läßt das ἕκαστος, mich dünkt, mit Recht, weg. Nicht Jeder soll prüfen, sondern gerade der V. 3. Angedeutete. Denn wenn sich Jemand läßt dünken, etwas zu seyn, da er doch nichts ist, der betrügt sich selbst. Er (gerade er) prüfe sein Werk, dann εἰς ἑαυτὸν μόνον τὸ καύχημα ἕξει. Die Einschiebung des ἕκαστος als dem flüchtigen Blicke fehlend erscheinend aus V. 5. war leicht.

Erster Thessalonicherbrief.

1 Thess. 5, 4. ὑμεῖς δὲ ἀδελφοὶ οὐκ ἐστὲ ἐν σκότει, ἵνα ἡ ἡμέρα ὑμᾶς ὡς κλέπτης καταλάβῃ, ΔGfgvs, Griesb., Tischend. Daß der Tag des Herrn wie ein Dieb in der Nacht kommen werde, ist ein öfter ausgesprochener Gedanke, Luk. 12, 39., Matth. 24, 43., Apok. 3, 3. 16, 15., 2 Petr. 3, 10., und so noch kurz vor unserer Stelle, V. 2. Da ist aber immer von einem ἥξειν des Tages die Rede, nicht von einem καταλαμβάνειν. Hier paßt das Bild nicht; der Dieb ergreift nicht, sondern wird ergriffen. Das Bild ist also hier ganz richtig etwas anders gewendet und angewendet: ἵνα ἡ ἡμέρα ὑμᾶς ὡς κλέπτ ας καταλάβῃ AB (Lachm.).

Hebräerbrief.

1. Hebr. 3, 2. *ὡς καὶ Μωϋσῆς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ* ACΔfvs (Griesb., Lachm.). Das *ὅλῳ* läßt B (Tischend.) weg, indem es aus V. 5. hierher gekommen ist. In V. 2. liegt noch kein Grund zu dem *ὅλῳ* vor.

2. Hebr. 3, 6. *τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος μέχρι τέλους βεβαίαν κατάσχωμεν* ACΔfvs (Griesb., Lachm.). Die Worte *μέχρι τέλους βεβαίαν* sind aus V. 14. und fehlen in V. 6. bei B (Tischend.).

3. Hebr. 6, 1. 2. *Διὸ ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα, μὴ πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων καὶ πίστεως ἐπὶ θεόν, βαπτισμῶν διδαχῆς ἐπιθέσεώς τε χειρῶν, ἀναστάσεώς τε νεκρῶν καὶ κρίματος αἰωνίου.* Der Verfasser des Briefes will nun, nachdem die Gemeinde die Erstlinge des christlichen Unterrichts empfangen habe, zu den tieferen, schwierigeren Lehren (*ἐπὶ τὴν τελειότητα*) übergehen und nicht immer wieder zu den Anfangsgründen zurückkehren. Welches nun diese Anfangsgründe sind, sagt er von den Worten *μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων* an bis *καὶ κρίματος αἰωνίου.* de Wette theilt dieß in drei Gruppen: 1) *μετάνοια ἀπὸ ν. ἔργ.* und *πίστις ἐπὶ θεόν*; 2) *βαπτισμῶν διδαχὴ* und *ἐπίθεσις χειρῶν*; 3) *ἀνάστασις νεκρῶν* und *κρῖμα αἰώνιον.* Die meiste Schwierigkeit für die Auslegung machen die Worte *βαπτισμῶν διδαχῆς*, die bald in Einen Begriff zusammengefaßt, bald als zwei besondere Elemente des *θεμέλιον* angesehen werden. Aber ob man das Eine oder das Andere thut, so bleibt es unerklärlich, wie der Verfasser, der doch unter dem *θεμέλιον καταβάλλεσθαι* nicht die Stiftung einer Gemeinde versteht, sondern den Vortrag der Anfangsgründe der ganzen christlichen Heilswahrheit, wie er da unter die einzelnen Stücke die *διδαχὴ* mit nennen kann. Die *διδαχὴ* kann doch nicht ein Theil seiner *διδαχὴ* des Christenthums oder seines *λόγος τοῦ Χριστοῦ* seyn. Die *στοιχεῖα* seiner Lehre können nur bestimmte Thatsachen oder Wahrheiten seyn, die er vorzutragen hat, wie eben Taufe, Handauflegung, Auferstehung der Todten, ewiges Gericht. Das sind die Stücke, von welchen

zu allererst ein Verkündiger des Christenthums seine Zuhörer zu unterrichten hatte.

Die Worte bekommen eine ganz andere Wendung, sobald mit B und f διδαχὴν gelesen und das τὲ nach ἀναστάσεως (ohne f) gestrichen wird. Dann ist die Structur des Satzes folgende. Der Grund und Anfang aller Verkündigung bezieht sich auf die beiden Stücke: μετάνοια ἀπὸ νεκρῶν ἔργων und πίστις ἐπὶ θεόν. Mit der μετάνοια hat es zu thun die Lehre von der Taufe und der Handauflegung, mit der πίστις ἐπὶ θεὸν die Lehre von der Auferstehung der Todten und dem ewigen Gericht. So spricht Petrus Apgesch. 3, 19—21: So thut nun Buße und bekehret euch, daß eure Sünden vertilgt werden, auf daß da komme die Zeit der Erquickung von dem Angesichte des Herrn, wenn er senden wird den, der euch jetzt zuvorgepredigt wird, Jesum Christum, welcher muß den Himmel einnehmen. Hier geht Petrus ganz ähnlich von der Buße und Bekehrung sogleich zum ewigen Leben und der Wiederkehr Christi über. Mit diesen Gegenständen beschäftigen sich die στοιχεῖα des λόγος τοῦ Χριστοῦ. Somit heißt unsere Stelle: Wir (d. h. der Verfasser) wollen nicht wieder nur von den Anfangsgründen reden, von der μετάνοια und der πίστις ἐπὶ θεόν, indem wir nämlich, wenn wir das thun wollten, wieder vortragen müßten τὴν διδαχὴν 1) (auf die μετάνοια bezüglich) βαπτισμῶν ἐπιθέσεώς τε χειρῶν, 2) (auf die πίστις ἐπὶ θεὸν bezüglich) ἀναστάσεως νεκρῶν καὶ κρίματος αἰωνίου (so daß diese sämmtlichen Genitive von διδαχὴν abhängen); sondern wir wollen nun ἐπὶ τὴν τελειότητα φέρεσθαι, worunter er die Lehre von der Erscheinung und Wirksamkeit Jesu Christi in ihrem ganzen Umfange versteht, so daß διδαχὴν die erklärende Apposition zu θεμέλιον ist. Daß mitten unter den vielen Genitiven das διδαχὴν auch in διδαχῆς verwandelt wurde, dazu gehört nur eine sehr kleine Unachtsamkeit des Schreibers.

Indem ich hiermit das Verzeichniß derjenigen Lesarten schließe, welche die eigenthümliche Beschaffenheit des Codex B erkennen lassen, so heißt dieß nicht so viel, als ob damit die Beobachtungen über diese Handschrift geschlossen wären. Das Vorzüglichste von diesen Lesarten, die mir aufgefallen sind, habe

ich zwar gegeben, doch ist noch Manches zurück, und wird bei genauerer Kenntniß der Handschrift noch Manches zum Vorschein kommen. Einstweilen aber meine ich, daß das Gesagte hinreichen werde, um den ausgezeichneten Vorzug, den ich dieser Handschrift bei der Textesconstruirung geben möchte und in meiner Ausgabe gegeben habe, zu rechtfertigen und den Wunsch um so lebendiger rege zu machen, daß die Aussicht, diesen Schatz der neutestamentlichen Kritik vollständig zu besitzen, sich recht bald erfüllen möge.

2.

Beleuchtung
der Abendmahlslehre des D. Theod. Keim in Eßlingen.

Von

D. J. Bodemeyer,
Pastor in Elliehausen.

Es thut gewiß vor Allem noth, in der gegenwärtigen Zeit, wo die Theologie an der Lösung der größten Probleme arbeitet, sich immer aufs Neue auf den Grund des Glaubens zu stellen, aus dem einigen Quell zu schöpfen, der das Wasser des Lebens enthält, und wachsam zu seyn, um nicht menschliche Meinungen zwischen die Offenbarungen Gottes zu bringen.

Das Streben, die Geheimnisse des Reichs Gottes, die in dem Evangelium geoffenbart sind, dem menschlichen Verstande nahe zu bringen, hat in neuerer Zeit mehr als einen Theologen auf die Bahn gebracht, daß er sich zufrieden gestellt fühlte, wenn er sich einen Gegenstand der Forschung durch sein eigenes Denken klar gemacht zu haben glaubte; aber über das eigene Denken ist nicht selten der ewige Grund, auf dem wir stehen sollen, theilweise verloren gegangen. Davon gab der Hoffmann'sche Streit gegen Philippi, davon gibt Geß's Versöhnungslehre, davon gibt eine Abhandlung einen Beweis, die in den nachfolgen-

den Blättern näher besprochen werden soll. Es ist die Arbeit des D. Theod. Keim in Eßlingen: das Nachtmahl im Sinne des Stifters.

Um auf die Sache selbst sogleich einzugehen, stellt Keim (Jahrb. für deutsche Theologie, 1859. S. 65.) als allererste Bedingung einer richtigen und wirklich historischen Erkenntniß des Wesens des heil. Nachtmahls die auf, daß so sehr als möglich die Einsetzungsworte und die ganze erste Nachtmahlshandlung nicht bloß Ausgangspunct, sondern Mittelpunct der ganzen Untersuchung werden.

Wer sollte ihm darin nicht beistimmen?

Aber um zu einer richtigen Erkenntniß, die historisch ist, zu kommen, darf man die Geschichte Jesu Christi nur nicht einseitig als solche fassen, die nur nach menschlicher Weise verliefe, nach dem Maße der Zeit und des Raumes sich abwickelte; man darf mit einem Worte nicht vergessen, daß Christus nicht nur Mensch, auch nicht bloß Mensch und Gottessohn zugleich, sondern daß er beides in Einheit gewesen ist und ist, daß also auch die menschliche Seite seiner Geschichte von der Ewigkeit und Göttlichkeit seines Wesens überall durchdrungen ist, daß das ewige Wesen des Sohns, sein ewiges Leben überall durch das zeitliche Leben hindurchleuchtet.

Davon ist aber in der keim'schen Darstellung nichts zu finden. Wir lassen, um dieselbe zu beleuchten, ihn zunächst selbst reden und fügen dann die eigene Meinung hinzu.

Keim spricht sich gegen die realistische Anschauung aus, wonach der Leib im Abendmahl wesenhaft gegenwärtig sey, und begründet dieß auf folgende Weise. Beim historischen Verfahren seyen als entscheidende Quellen nur die Berichte der drei ersten Evangelien und der des Paulus im ersten Korintherbriefe anzuerkennen. Da Markus von Matthäus abhängig sey und kürzer als dieser, und Lukas zu Paulus stimme als sein primärer Gewährsmann, so bleiben nur Matthäus und Paulus, wobei nicht zu entscheiden sey, welchem der Vorzug gebühre. Es sey das Beste, beide in gleicher Würde zu lassen, im Einen die Ergänzung des Anderen aufzusuchen.

Die Untersuchung der Frage selbst betreffend, so behauptet nun Keim, man hätte, selbst im Reformationszeitalter, zu viel von den Einsetzungsworten auf Joh. 6. hinübergeschaut, Luther, wie seine Gegner, hätten mitunter kleinlich sich an wenige Wörtchen gehängt, durch die nicht zu helfen gewesen sey, und kommt, indem er die Stimmen aus neuerer Zeit prüfend durchgeht, S. 75. auf das Resultat, daß mit dem Worte: „dieß ist mein Leib" entweder etwas logisch Unmögliches behauptet werde, nämlich die logische reale Identität von Brod und Leib, oder das logisch Denkbare behauptet: Brod bedeutet den Leib. Aber (S. 79.) durch die bloß bildliche Auffassungsweise werde der Gehalt der Handlung im Ganzen verflüchtigt, der Gehalt der Einsetzungsworte im Einzelnen verflüchtigt. Wenn das Wort nur symbolisch zu nehmen wäre, so würde die dringende und zwingende Einladung zum Nehmen unnöthig seyn. (S. 81.) Der Abschied des scheidenden Herrn fordere eine größere Gabe, als die Gabe eines äußeren Symbols. Als diese Gabe zeigt nun Keim (S. 82. u. 83.) den Versöhnungstod, den er ihnen als Eigenthum übergibt und zuertheilt, indem er als der anderen Tages im Blut zu versiegelnde gegeben wurde, die Versicherung bei Paulus: für euch gebrochen, was Christus früher noch nie gesagt habe. Es sey also von der Basis einer symbolischen Erklärung, die nicht aufgegeben werden könne, zu einer realistischen Auslegung einzulenken (S. 84.), so wie auch Luther die wirkliche Uebergabe von Leib und Blut irgendwie festhalte. Aber mit Luther könne er nicht ganz übereinstimmen. Dieser lehre die wirkliche Gegenwart und die wirkliche Genießung des wahrhaften, wesentlichen Leibes Christi. Diese Auffassung müsse er abweisen und sie vom Standpuncte der Einsetzungsworte bekämpfen, nämlich aus diesen beweisen, daß der Leib Christi nicht wohl als wirklich und wahrhaft gegenwärtig im Abendmahl gedacht werden könne.

Als ersten Beweispunct führt Keim nun an (S. 85.): Er (der Leib) war beim ersten Abendmahl nicht gegenwärtig, um übergeben zu werden. Persönlich war Christus unter den Jüngern gegenwärtig, er konnte seinen Leib nicht durch ein Wunder von sich ablösen, nur scheinbar noch

mit einem Leibe bekleidet dasitzen und den wirklichen Leib indessen seinen Jüngern darbieten. Auch konnte er seinen Leib nicht verdoppeln und ein zweites Exemplar, ein todtes oder lebendiges, darreichen. Diese ganze geheimnißvolle Uebergabe hätten einestheils die Jünger gar nicht verstanden, anderntheils ginge damit uns unser Christus verloren, denn dann hätte er nicht einen menschlichen Leib gehabt, sondern nur einen Scheinleib besessen. (S. 86.) Auch dadurch sey die Uebergabe des Leibes im Nachtmahl nicht zu rechtfertigen, daß man behaupte, der Leib sey schon verklärt. (S. 87.) Jedenfalls sey nicht der verklärte in den Tod gegangen, und den Leib eben, der in den Tod gegangen, habe Christus dargereicht. (S. 88.) Der verklärte Leib aber könne nur als verklärter gegeben werden, nicht als unverklärter. Auch werde Niemand den Ausweg einzuschlagen wagen, zu behaupten, daß Christus seinen Leib den Jüngern objectiv und thatsächlich als Speise angeboten, da Christus an diesen Leib als ein unantastbares, ihm selbst und seiner Wirksamkeit vorausgesetztes, constituirendes, Element seiner Persönlichkeit ohne ein absolutes Dispositionsrecht gebunden war.

Zusammenfassen thut Keim seine eigene Meinung dann S. 90. Der Leib Christi konnte beim ersten Mahl nicht wahrhaftig übergeben werden, er konnte schon darum später leibhaftig nicht übergeben werden. Er konnte aber überhaupt später im Abendmahl wesenhaft nicht übergeben werden. S. 91. klagt der Verf. Luther'n offen einer Ungeschichtlichkeit an, daß er auf die Allgegenwart des Leibes Christi sich gründe, während diese doch nur dem verklärten Leibe zukomme, Christus aber den irdischen, unverklärten Leib, wie er unmittelbar vor dem Tode oder im Tode war, übergeben habe. Dieß liege in dem Wort: das ist mein Leib, der für euch gegeben wird ... „Gegeben" aber beziehe sich nicht auf das Gegebenwerden in jedem Nachtmahlsmoment, sondern auf sein Gegebenwerden am Todestage. Er will sagen: in jedem folgenden Nachtmahlsmoment konnte nur noch der verklärte Leib übergeben werden, der sterbende war nicht mehr da (S. 93.).

S. 92. Unser Versöhnungsbewußtseyn hat nichts zu schaffen mit dem verklärten Leibe, (S. 93.) nur der irdische Leib, der das Werk der Versöhnung sterbend vollbracht hat, kann gegenwärtig gedacht werden, der ist aber ja nicht mehr vorhanden, sondern im Tode des Herrn selbst zur Auflösung gekommen. Dieser müßte also bei jeder Abendmahlshandlung in seinen Anfangszustand zurückgeschraubt oder neu erschaffen und wieder aufgelöst werden.

S. 94. Auch würde durch die Gegenwart des Leibes dem Abendmahl die Bedeutung als Erinnerungsmahl genommen.

S. 98. Nach allem diesem ergebe sich, daß die Gründe gegen die wirkliche Uebergabe überwiegend wären. Christus will unter Zeichen und Bildern seinen Leib und sein Blut und damit den neuen Bund den Jüngern übergeben, aber seinen wirklichen Leib konnte er damals unmöglich übergeben und kann ihn noch viel weniger nach seinem Weggange von der Erde übergeben (weil er nach Keim's Meinung im Tode aufgelöst und nicht mehr vorhanden ist).

Der Verf. kommt schließlich auf die Frage:

Wie konnte Christus im Nachtmahl seinen Leib dennoch übergeben, obwohl er nicht seinen leiblichen Leib übergab?

Wie kann er ihn auch noch ferner in derselben Gestalt übergeben, wie er ihn im ersten Nachtmahl übergab?

Nicht leiblich, antwortet er, aber geistig, darum aber nicht weniger wirklich, durch sein zusicherndes Wort (S. 99.). In Worten hat Christus auch sonst seine Gaben und Güter gespendet. Es war der Zeitpunct, wo der Herr zwar nicht seinen wirklichen Leib, wohl aber den ganzen Segen dieses dem Tode geweihten Leibes als ihr Eigenthum übergeben konnte. Seine Seele war fertig und geweiht zum Tode, der Tod innerlich überwunden, der Leib des Lammes bereit zur Schlachtbank, und der nächste Augenblick brachte auch die äußere vollendete Thatsache. Dieser Tod sollte ein Tod für die Menschheit seyn; was aber für die Menschheit geschah, mußte, indem es geschah, auch ausgesprochen werden, die Handlung mußte die Weihe seines freien Willens empfangen. (S. 100.) So wurde das heil. Abendmahl

der große Uebergabe-Act des ganzen thatsächlichen Leidenssegens, der Donnerstag der geistigen Namengebung und Ueberschrift, die Dedication der äußeren objectiven Geschichte des Charfreitags.

S. 101. faßt Keim das Essen von der rein geistigen Aneignung. Und gegen die Einwendung, daß dann das Abendmahl nichts Specifisches habe, sagt er, kein Wort aus dem Munde des Herrn versichere so, wie dieß, daß der Herr für mich die Früchte seines Todes und seinen Tod selbst geben will. Erst mit diesen Worten übergibt er mir ihn. Und hätte er ihn selbst, was doch nicht der Fall ist, in früheren Worten mir übergeben, so wäre doch dieses Wort erst das letzte Wort, das Wort der Entscheidung. An dieses Wort habe ich mich zu halten. Die früheren Worte können mich trösten, aber nur wenn ich dieß Wort hinzunehme; *indem ich immer wieder in dieses Uebergabewort mit der es umgebenden Handlung mich vertiefe und es nach der vom Herrn selbst eingesetzten Ordnung in Empfang nehme, weil es allein den vollendeten Trost gibt.*

Indem Keim alsdann zu der paulinischen Ansicht in 1 Kor. 10, 16. und 1 Kor. 11. übergeht, gibt er zu, daß darin die realistische Ansicht enthalten sey, meint aber (S. 108.), die Qualität dieser Gegenwart des Leibes möchte schwer zu enträthseln seyn, übrigens lasse sich die Anschauung des Apostels nicht präcis bezeichnen, weil sie eben auch nicht bestimmt genug ausgesprochen sey. Die Johannisstelle aber 6, 51. sey Zeugniß, daß der Todesleib, nicht der verklärte gemeint sey. Aber die große Widerlegung der streng realistischen Auslegungsweise sey von V. 60. an gegeben. Der Sinn dieser Worte sey (S. 112.): die Worte Jesu, nicht etwa sein leibhaftiges Fleisch, sind seine mitgetheilte Speise. Mit dieser Beweisführung (S. 113.) ist die Auslegung, die einen Genuß des wesentlichen Leibes ausgesprochen findet, beseitigt, und nicht etwa nur die kapernaitische Auslegung, deutlich ist jedes Fleisch als Genußobject beseitigt. Als Genußobject sind die ῥήματα Christi aufgestellt. Und so kommt Keim zu dem schließlichen Resultat (S. 114.), die Speise sey:

seine Worte in seinem Tod besiegelt,
sein Tod durch seine Worte.

Diese geistige Aneignung seines Todes hat Christus in den starken Worten, die er in seiner letzten Erklärung nicht ausdrücklich mehr berücksichtigt und zurechtgelegt hat, seinen Jüngern empfohlen. Hinsichtlich der specifischen geistlichen Nachtmahlsgabe und des Nachtmahlsgenusses ist eine bestimmte, fixe Vorstellung nicht zu erheben. So weit Keim.

Um nun diese Darstellung zu beleuchten und unsere eigene Ansicht hinzuzufügen, heben wir von dem Puncte an, von dem Keim selbst seine Darstellung beginnt, indem er als erste Bedingung die aufstellt, daß man historisch zu Werke gehe und die Einsetzungsworte und die erste Nachtmahlshandlung genau ins Auge fasse.

Was der Verf. unter der historischen Betrachtung versteht, hat er im Laufe seiner Abhandlung hinlänglich gezeigt. Es gehört dazu:

1) daß man nicht anticipire, was sich in der Geschichte seines äußeren Lebens nach einander begeben hat, in dieser Reihenfolge stehen lasse und nicht behaupte, Christus habe seinen Leib schon geben können vor seinem Tode, da er ihn unmöglich durch ein Wunder von sich ablösen und nur scheinbar noch mit einem Leibe dasitzen konnte (S. 85.), denn (S. 88.) er ist „an diesen Leib als ein unantastbares ..... Element seiner Persönlichkeit ohne ein absolutes Dispositionsrecht gebunden“;

2) daß man nicht behaupte, Christus habe nach seiner Verklärung den sterbenden Leib geben können (S. 91.), da dieser, der historische Leib, (S. 93.) nicht mehr vorhanden, sondern im Tode des Herrn selbst zu seiner Auflösung gekommen sey;

3) daß man die Bedeutung der Erinnerungsfeier, die der Herr dem Abendmahl gebe, nicht durch die realistische Auffassung aufhebe, die allerdings bei Paulus nicht zu verkennen sey (S. 107.), 1 Kor. 10, 16., denn die Qua-
..t der Gegenwart des Leibes bei Paulus 1 Kor. 11, 27 ff.

sey nicht zu enträthseln und werde durch die Erinnerungsfeier aufgehoben.

Geschichte will der Verfasser, man soll nicht vorgreifen; Geschichte ist es allerdings, in welcher der Herr sich offenbart; aber es ist keine Geschichte, die nur nach menschlicher Weise verliefe, die man ausmessen könnte nach dem Maß von Raum und Zeit, denn es ist nicht ein menschliches Leben nur, das sich in dem Leben des Erlösers vor uns entfaltete, sondern es ist in diesem menschlichen Leben eingeschlossen, es durchleuchtend, erfüllend, das ewige Leben des Gottessohnes. In das menschliche Leben geht er nur ein, um für uns zu leiden, um den Zorn, den Fluch unserer Sünde auf sich zu nehmen, an sich erfahren zu können. Er ist der ewige Gottessohn, der nicht sein ewiges Wesen weggeworfen hat, als er ins Fleisch einging, sondern damit uns helfen, in der kurzen Laufbahn seines Erdenlebens alle Erdenzeit von Anbeginn bis zu Ende mit seiner duldenden Liebe durchschreiten, alle Sünde und Schuld in derselben tilgen und aufheben will. Wohl hat der Herr einen menschlichen Leib an sich getragen, um als unser Bruder, in völlig menschlicher Weise leiden zu können, aber damit hat Er sein ewiges Wesen nicht verloren. — Und hier möchte es wohl nöthig seyn, um den Gedanken völlig ins Klare zu setzen — da eben der Verf. seine Argumentation von dem „früher oder später" in der Lebensgeschichte des Erlösers hergenommen hat — auseinanderzulegen, welcher Antheil diesem „früher oder später" gebühre.

Ist Christus nicht bloß Mensch, sondern auch Gottessohn (Gott und Mensch in Einem), so hat er auch als Sohn Gottes Theil an der Ewigkeit, so gut wie der Vater ewig ist. Der Begriff der Ewigkeit ist aber eben der, um den es sich hier handelt. Und der ist nicht der Begriff der ewigen Dauer, wie er so vielfach aufgefaßt wird. Im Begriff Gottes des Absoluten liegt, daß Er sich selbst setzt, aber nicht allein von nichts außer ihm abhängig ist, mithin des Grund seines Seyns in sich selbst trägt, sondern auch in sich keine Schranke habend. Sollte Gott als der Ewige nur der Ewigdauernde seyn, so würde Er, wenn auch nicht an einer Ursache außer ihm, doch

an der Zeit seine Schranke haben, an der Succession seine Begrenzung finden. Es würde in dieser Vorstellung liegen, daß Gott sein Seyn in einem Nacheinander, in atomistischer Zertheilung einer unendlichen Reihe fortschreitender Punkte zuflösse. Und damit wäre eben das Unvermögen Gottes behauptet, sich absoluterweise zu setzen, in Unabhängigkeit von aller Zeit; denn wohl wäre damit die Schranke aufgehoben, daß Gott nicht gedacht würde als der, welcher jemals nicht gewesen wäre, also nicht angefangen hätte, oder jemals aufhörte, also nicht seyn würde, aber der Gegensatz bliebe doch in ihm, welcher liegt in dem Vergangenseyn als Nichtmehrgegenwärtigseyn und in dem Zukünftigseyn als Nochnichtgegenwärtigseyn. Nur dann hört auch dieser Gegensatz auf, wenn man Gott denkt als den, der der Zukünftige schon in der Gegenwart ist und der Vergangene auch in der Gegenwart und Zukunft noch ist, dem wohl die Dinge der Vergangenheit und Zukunft an sich vergangen und zukünftig sind, der aber selbst ihnen der stets und ewig Gegenwärtige ist, Joh. 8, 58.

Von Dauer kann in Gott gar nicht die Rede seyn, denn er hat sich nicht einmal gesetzt und dauert nun fort als der Gesetzte — was eine Veränderung in Gott annehmen hieße, indem das Sichsetzen in das Gesetztseyn übergehen würde —, sondern er setzt sich ewig neu, sein Sichsetzen geschieht eben so ewig mit Freiheit, wie es ewig vollendet ist.

Mit solcher Freiheit setzt sich Gott als die Liebe in dem Sohne, und das Sichsetzen Gottes und das sich als Liebe setzen wollen sind nicht zwei außer einander und nach einander fallende Acte; Gott setzt sich nicht erst selbst und bestimmt sich dann als Liebe, sondern sein Sichsetzen und sein sich als Liebe setzen wollen geschieht in Einem. Das sich als Liebe setzen wollen ist ein eben so ewiger Act, wie das sich selbst setzen, und ein eben so ewig vollendeter Act (ewige Zeugung). Kommt mithin dem Sohne wie dem Vater die Ewigkeit in dem obigen Sinne zu, so ist der Sohn auch zu aller Zeit zugleich gegenwärtig. So kann denn der Sohn das Ende aller Dinge mit dem Anfange zugleich und in Eins schauen, ja, nicht ein müßiges Zuschauen

bloß ist es, was von ihm zu prädiciren ist, sondern er wirkt auch, nicht allein im trinitarischen Leben, in der Gemeinschaft des Vaters und Geistes, und durch den Geist, die Herrlichkeit des seligen Liebelebens, die Harmonie, wodurch die drei Eins sind, in ewiger Vollendung, sondern auch auf Erden sein Reich mit ewiger Macht, welche mit dem Anfange die Vollendung bereits vor sich hat. Zwar in der Erscheinung des äußeren Lebens, des Lebens, das im Raum und in der Zeit verfließt, kann dieß nur successiv offenbar werden, aber dem ewigen Leben nach, welches in die Zeitlichkeit, ins Fleisch nur eingegangen ist, um den Fluch auf sich nehmen, den Zorn Gottes tragen zu können, hatte Er den Sieg über den Fürsten dieser Welt schon errungen, als Er den Kampf begann, hatte Er die Herrlichkeit schon erworben, noch ehe Er in die Erniedrigung sich einließ. Darum konnte er die Vergebung der Sünden schon verkünden, ehe er den Erlösertod zeitlich erduldet hatte, denn sein Leiden lag überwunden vor ihm; darum konnte er sagen: es ist vollbracht (Joh. 19, 30.), ehe noch die Gemeinde auf Erden vollendet war, denn er sah bereits das Ende aller Dinge vor sich. Wir dürfen das Leiden Christi nicht in der Zeit bis zu seinem Tode beschlossen denken, ob er es wohl in der Zeit vollbracht hat; sondern sein Todeskampf, sein Sühnopfer hat über alle Sünde bis zum Ende der Welt die Schwingen seiner Macht ausgedehnt. Das Ende der Zeit, das Ziel der vollkommenen Versöhnung und Heiligung, war Ihm schon gegenwärtig am Kreuze, Er hat mit seinem Sterben die Hölle umfaßt und ihre Macht zerdrückt für alle Auserwählten.

Wenn aber sein Leiden und Sterben über alle Zukunft mit seiner Gnadenmacht sich ausdehnte, wo es zeitlich noch nicht gegenwärtig war, so wirkt dasselbe auch bereits in der Zeit vor dem Erlösertod, und der Herr konnte nach seiner ewigen, an keine Zeit gebundenen Gnadenmacht seinen Leib und sein Blut seinen Jüngern und Bekennern übergeben, ehe er es noch der Zeit nach am Kreuze dahingegeben hatte.

Wie sehr aber Keim Christum nach seiner menschlichen Seite unter die Gesetze und Bedingungen des leiblichen Lebens stellt und die Mittheilungsfähigkeit seines Leibes als Ungedanken dar-

zustellen sucht, sieht man S. 85 ff. 88., wo er behauptet, daß der Herr an diesen Leib als ein unantastbares — — Element seiner Persönlichkeit ohne ein absolutes Dispositionsrecht gebunden sey. Der Grundgedanke hierin ist: wenn der Herr seinen Leib hingab, hatte er ihn selbst nicht mehr.

Der Herr bedurfte seines Leibes nur, um den Zorn an sich erdulden zu können und für uns zu leiden; sollte aber sein Leiden uns zum Heil gereichen, seine Gnadenmacht uns angeeignet werden, so mußte Er sein Leiden uns einsenken, Röm. 6, 6. Indem Er aber dieß thut, wird der Gläubige inne, daß er nicht von der bloßen Abstraction des Todes Christi (s. Keim, S. 101.), sondern von einer realen Macht ergriffen wird. Und diese Macht wird von der ganzen Persönlichkeit Christi, ihrer leiblichen wie geistigen Seite nach, ausgeübt, vgl. F. C. Art. III. S. 587. Nr. VI., Art. VIII. S. 608. Nr. XI. S. 610. Nr. XI., XIII., XIV., XV. Catech. mai. V. P. de sacr. alt. S. 555, 22. S. 557, 29. Daß der Leib Christi diese Macht ausüben könne, wird Röm. 7, 4. bezeugt. Der Leib Christi ist nicht also beschlossen in der individuellen Gestalt, in der Er wandelte, daß Er davon nicht hätte einen völlig spontanen Gebrauch machen können. Wie der Tod des Herrn nicht in der Zeit der Sterbestunde und an der Stätte des Kreuzes beschlossen war, sondern durch alle Zeiten mit seiner Macht in dem Augenblicke des Sterbens hindurchgewirkt hat und für alle Sünden der ganzen Menschheit, sie vernichtend, erduldet ist, so umfaßt auch der Leib des Herrn die ganze Menschheit in der Einheit der individuellen Erscheinung. Denn nicht als ein Individuum ist der Herr zu denken, sondern als eine universelle Persönlichkeit. Jedem Individuum ist seine Gabe nach dem Maß gegeben, wie sie der Herr ihm zumessen will (1 Kor. 12, 11.), auch die Gabe des Mitleidens mit den Sünden der Brüder. Sollte der Sohn für alle Sünden aller Menschen leiden können, so konnte Er nicht bloß nach den Gaben eines Individuums die Sünden der Menschen empfinden, gewissermaßen nur nach bestimmten individuellen Gaben seine Fühlfäden ausstrecken, um die Schwachheiten und Fehler ihnen abzumerken, sondern Er mußte, wie die Schrift deutlich lehrt,

Joh. 1, 16., aller Gaben Fülle in sich tragen; um dazu aber fähig zu seyn, mußte Er auch einen Leib haben, der der Träger dieser Fülle seyn konnte. Dazu reichte nicht der Leib eines Individuums aus, sondern nur ein universeller Leib, der das Leibliche der ganzen Menschheit in individueller Gestalt an sich trug. Hat aber der Herr in diesem Leibe die ganze Menschheit beschlossen, so hat Er auch der ganzen Menschheit — um nicht allein für sie, sondern in ihr, mit ihr zu leiden, ihr sein Leiden mitzutheilen — angehören (1 Kor. 10, 16.), mit seinem Leiden in sie eingehen wollen, wie umgekehrt wir Alle Glieder an dem Leibe des Herrn sind, 1 Kor. 6, 15., Eph. 4, 12., Röm. 12, 5.

Um das Absterben der Sünde den Menschen einzupflanzen, konnte der Herr allerdings, wie Keim so entschieden hervorhebt, nur seinen sterbenden Leib, und zwar den Leib, wie er im Augenblicke des Sterbens war, wo er das ganze Leiden bis zum Tode vollbracht hatte, ihnen mittheilen, aber diese Mittheilung geschah nicht — wie das rein physisch gedacht seyn würde — durch Zertheilung einer menschlichen Leibesmasse (Joh. 6, 63.), die durch Mittheilung davon weniger geworden und dem Herrn dadurch verloren gegangen wäre (S. 85—89.).

Der Herr theilt Jedem seinen ganzen Leib mit, denn er theilt ihn uns mit nach dem ganzen Reichthum seiner duldenden Liebe, die für uns gelitten, um Buße in uns zu wirken, — und wir haben ja die ganze vergebende Liebe nöthig, weil wir wider alle Gebote gesündigt haben —, so wie nach der ganzen Herrlichkeit des göttlichen Lebens in allen seinen Eigenschaften, wodurch die neue Creatur in uns gewirkt werden soll. Sind wir Alle des ganzen Gesetzes schuldig (Jak. 2, 10.), so tragen wir auch Alle die Schuld an dem ganzen Leiden und Sterben des Erlösers, und eben dieses sein Leiden ist es, das in uns eingehen muß, damit es Buße erwecke. Den sterbenden Leib gibt Er uns, nicht seinen Leib in seiner bloß leiblichen Daseynsweise. Es trägt aber Jeder die ganze Schuld an dem Sterben des Erlösers, freilich nicht in der universellen Weise, als ob die ganze Schuld des ganzen Menschengeschlechts, die der Herr getragen und getilgt hat, auf jedem Einzelnen für sich allein läge,

sondern nur auf Jedem zu seinem Theile; je nach der Gabe, die ihm zugemessen, ist er auch verantwortlich. Aber sofern Jeder durch seine Schuld auch wieder an dem Ganzen sich versündigt (1 Kor. 12, 26.), so läßt sich das Leiden des sterbenden Leibes doch nicht in unendlich viele Theile zertrennen, sondern wie die ganze Gemeinde an dem Leiden und Sterben schuldig ist, so besteht eine sittliche Solidarität jedes Einzelnen für das Ganze. Darum muß auch der Herr mit seiner ganzen Liebe, mit seinem ganzen Leiden und Sterben in Jeden eingehen, denn Er hat für jedes Einzelnen Schuld und Sünde den Kelch bis zum Tode austrinken müssen. Und hieraus ergibt sich wieder, wie der Tod des Herrn nicht das Sterben eines Individuums seyn kann, denn dieses hätte für die Fülle der Leiden um der ganzen Welt willen keinen Raum gehabt, hätte sie in seiner Seele nicht fassen, an seinem Leibe nicht empfinden und erdulden können. Und der Herr muß nicht allein vermocht haben, diesen ganzen Schmerz in sich aufzunehmen, sondern auch, ihn in uns auszuströmen, zu übertragen. Sein Seelenschmerz muß für ihn mittheilbar seyn, so daß er das Sterben der Sünde uns einpflanzen kann. Sein Leib und seine Seele müssen also nicht allein über die Bedingungen von Raum und Zeit — indem er alle Sünden aller Zeiten kannte und um sie litt —, sondern auch des Geschöpfs erhaben gedacht werden; ja der Herr muß bei aller Kenosis in der vollkommenen Spontaneität seiner selbst geblieben seyn, dem Leibe und der Seele nach sowohl wie dem Geiste.

Theilt uns aber der Herr seinen sterbenden Leib mit und tödtet dadurch die Sünde in uns, so geht derselbe dadurch nicht Ihm verloren, denn mit Ihm leben wir, wir werden Sein Leib, seine Glieder, 1 Kor. 6, 15; aber Er schafft durch seinen sterbenden Leib auch in uns das Leben, Röm. 6, 4—8., in uns lebt Er Gal. 2, 20.

Wenn aber durch den sterbenden Leib der lebende geschafft wird, immer aufs Neue geschafft, hervorgerufen werden muß, Gal. 3, 3., Offenb. Joh. 1, 17. 21, 6., wie kann denn 2) Keim behaupten, Christus habe nach seiner Verklärung den ster-

benden Leib nicht mehr geben können (S. 91.), da dieser nicht mehr vorhanden, sondern im Tod des Herrn selbst zu seiner Auflösung gekommen sey? Ist denn das Wort Röm. 7, 4: „ihr seyd getödtet dem Gesetz durch den Leib Christi", auch aufgelöst? Hat denn die Verheißung Matth. 10, 39., Luk. 17, 33. aufgehört, oder wird das Verlieren des sündigen Lebens, das Absterben der Sünde jetzt, nachdem der Herr verklärt ist, auf anderem Wege gewirkt, als durch des Herrn sterbenden Leib? Gilt die Weissagung Offenb. Joh. 21, 22. nichts mehr, wo verkündet wird, daß das Lamm, das für uns sich geopfert hat, mit seinem leidenden und sterbenden Leibe bis zum Ende aller Dinge fortdauere? — Freilich der Schrift in ihrer ewigen Wahrheit und dem Reiche Gottes in seiner weltüberwindenden Macht kann durch solche Behauptungen kein Abbruch gethan werden, denn der sterbende Leib des Herrn wird sich auch an solchen Geistern kräftig erweisen, die denselben mit seinem erlittenen Tode im Grabe lassen, die ihn der Verwesung überweisen wollen; aber wenn man gegen Luther kämpfen will, weil er diesen Glaubenssatz vertheidigt (S. 84 ff.), wenn man selbst Paulus bei Seite setzen will, weil die Qualität der Gegenwart des Leibes, welche derselbe 1 Kor. 11, 27. lehre, nicht zu enträthseln sey, so sollte man des Worts gedenken: der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden. Auf solchem Eckstein ruht das Gebäude der ganzen Schrift, daß der alte Adam in uns ertödtet werden muß, ertödtet werden durch das Sterben Christi, das uns eingesenkt wird, damit der neue Mensch in uns auferstehe. Auf solchem Eckstein ruht das ganze Gebäude der Christengemeinde. Jeder Gläubige erfährt es an sich selbst, daß das Absterben der Sünde nicht geschieht durch das Sichversenken in den Gedanken des Todes Christi, durch das Hinnehmen dieses Todes, den Er uns übergeben hat (S. 101.), sondern in einer persönlichen Macht, die uns erfaßt. Das Absterben der Sünde enthält mehr, als nur unser Wollen und Hinnehmen. Es ist eben der Herr selbst, der uns ergreift mit seiner Gnade, es ist die Macht seines Leidens selbst, das wir uns keineswegs bloß passiv, in sich ruhend, sondern

das wir uns im höchsten Grade activ, die Seele des einzelnen Menschen erfassend, von der Knechtschaft der Sünde mit der höchsten innern Gnadenmacht befreiend denken müssen. Der Herr greift mit seinem Leiden, das Er als unseren eigenen Sündenschmerz uns einpflanzt, in jede Seele ein und wirkt in ihr, wenn sie sich davon ergreifen läßt, das Gericht zum Heil durch die Wiedergeburt. Darum aber kann Er uns sein Leiden einpflanzen, weil wir zu Ihm geschaffen sind, Kol. 1, 16., weil Er die Fülle hat und wir in Ihm erst unsere Fülle haben und nicht allein nur durch Ihn erhalten können, sondern auch nur in seiner Gemeinschaft besitzen können. Kann Er uns aber jegliche geistige Gabe mittheilen, da Er von Allem die Fülle in sich vereinigt, so kann Er uns auch das Leibliche mittheilen, wodurch unser sündiger Leib getödtet wird, Röm. 6. — Was Er uns gibt, ist von seiner Person gar nicht abzutrennen, und wie sollte dieß auch anders möglich seyn? Er macht uns frei von Sündenknechtschaft; diese Freiheit kann Er uns aber nur dadurch geben, daß Er uns in die Gemeinschaft seines heiligen Lebens aufnimmt, Röm. 6, 16. 17. Und diese Gemeinschaft kann Er uns nicht verleihen, ohne selbst zu uns zu kommen und uns bei sich anzunehmen; Er muß aber erst kommen mit seinem Sterben, damit Er kommen könne mit seinem heiligen Leben, Röm. 6, 6., denn erst als Versöhnte durch seinen Tod (Röm. 4. 25.), der unser Tod werden muß, können wir gerechtfertigt werden in dem neuen Leben in seiner Gemeinschaft.

Der dritte Punkt, wodurch Keim die realistische Ansicht angreift, ist, daß man die Bedeutung der Erinnerungsfeier, die der Herr dem Abendmahl gebe, dadurch aufhebe (S. 107.). Die Bedeutung einer Sache ist freilich nicht die Sache selbst. Es würde aber die Frage seyn, ob der Herr, wenn Er nicht allein jene (die Bedeutung), sondern diese (die Sache) geben konnte, wie bisher gezeigt ist, dennoch nicht diese, sondern jene habe geben wollen. Verhält sich die Bedeutung zur Sache selbst wie der Schatten zum Körper, wie das Gesetz zum Evangelium, so wird man nur sagen können: für den außerhalb des Reichs Stehenden (den Exoteriker) geht der Herr nur mit seinem Schat-

ten vorüber, es sind nur Winke, Deutungen auf den Herrn selbst nach seiner ganzen Persönlichkeit an Leib und Geist, die er empfängt, so wie das Gesetz und die Propheten nur hingedeutet, geweissagt haben auf das Heil. So gewiß aber der Herr selbst hat kommen müssen mit seinem Leiden und Sterben, so gewiß von demselben nicht bloß sein irdischer Wandel und seine Sterbestunde erfüllt ist, sondern dieß sein Leiden mit seiner Gnadenmacht alle Zeit umfaßt hat, durch sie hindurchgedrungen ist, so gewiß hat auch der Herr nicht bloß die Bedeutung seines sterbenden Leibes, sondern diesen selbst uns lassen und im Abendmahl geben wollen. Als eine persönliche, active, uns ergreifende Gnadenwirkung erfahren wir im heiligen Sacrament die Nähe des Herrn, sein Kommen zu uns, sein Einwohnen in uns. Es ist ein den Zorn, der sich in unserer Sünde offenbart, erduldender Wille, der nicht bloß durch uns dulden, sondern auch mit diesem seinem Leiden in uns eingehen und dasselbe in unser Heil umwenden will. Und den Willen, der das Heil durch Buße in uns anfangen will, erfahren wir als denselben, der auch in einem neuen Leben mit uns wandeln, die Herrlichkeit der Kindschaft uns darbieten will. Wiederholt sich aber das Sterben der Sünde täglich in dem Christen aufs Neue, so ist auch der sterbende Leib noch immer da und wirkt täglich in uns und immer völliger die Auferstehung zu einem neuen Leben.

Wäre die keim'sche Darstellung die richtige, so würde nur der Nachhall einer Erinnerung, in die wir uns selbst zu versenken hätten, die Jahrhunderte durchklingen. Das Reich des Herrn erbaut sich aber nicht aus Erinnerungen, die wir zu pflegen hätten, sondern aus dem Kommen, aus dem Alles Erfüllen des Leibes, der uns dem Gesetz tödten, uns mit seinem Sterben durchbringen, in uns die neue Creatur schaffen, pflegen und immer mehr vollenden will.

3.

Erklärung von Matth. 11, 12.

durch

J. Fried. Zyro,

gew. Prof. der Theol. in Bern.

Daß genannte Stelle zu den schwierigeren des N. T.'s gehört, weiß Jedermann. Es sind die entgegengesetztesten Auslegungen versucht worden.

Wer die Worte für sich und nur obenhin liest, bekömmt leicht den Eindruck, Christus wolle einen gewissen wohl bekannten Feuereifer, der auch Gewaltthätigkeit nicht scheut, zur Ausbreitung des neuen Reichs empfehlen. Und wirklich fehlt es nicht an Leuten, welchen ein größeres oder geringeres Maß von Fanatismus anhängt, die dieses Wort unseres Herrn als eine Autorisation und Rechtfertigung für ihre Ansicht und ihre Handlungsweise ansehen. Sie meinen nämlich, es gehe mit dem Christenthume offenbar nur dann vorwärts, wenn man Ernst zeige und Alles daran setze, wie es eben damals geschehen sey, als der Verf. des Evangeliums schrieb. Sie sagen, hätte man nicht Alles, Gut und Blut, Leib und Leben, daran gesetzt, wie Jesus dazu das Vorbild gegeben, so wäre aus der ganzen großen Sache nichts geworden, das „Samenkorn wäre allein geblieben" — es gelte auch hier: audaces iuvat fortuna.

Daß innerhalb gewisser Grenzen dieser Gedanke Wahrheit hat, leidet keinen Zweifel; nur fragt sich, hier wie überall, nicht was der Anschein, der erste Blick auf die Sache besagt, sondern, was herauskömmt, wenn man die Stelle gründlich auseinandernimmt und im Zusammenhange betrachtet.

Da müßte schon auffallen, was denn für obigen Sinn, der aus oberflächlicher Ansicht sich ergibt, die „Tage des Täufers Johannis" als terminus a quo zu bedeuten haben sollten — ob vorher keine solche *βιασταὶ* vorhanden gewesen, ob der Täufer

und sein Anhang mit zu den *βιασταὶ* gerechnet werden müssen oder nicht.

Im ersteren Falle wäre der Täufer mit begriffen in der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, während er nach andern klaren Worten Christi ausgeschlossen gedacht werden muß, so gewiß als ja „der Kleinste im Himmelreiche größer denn Johannes“ war.

Wenn aber Johannes somit ausgeschlossen werden muß vom terminus, so daß er jenseits zu stehen kömmt und nicht diesseits, was hätte dann wohl diese negative Bestimmung auszusagen? Würde Jesus nicht einfacher und klarer den Anfangspunct von seinem Auftreten an bestimmt haben?

Doch, um mit der Auslegung auf festen Boden zu kommen, muß vor Allem der Zusammenhang berathen werden. Und welches ist dieser?

Die vorliegenden Worte wollen als Worte des Herrn verstanden werden. Was denselben vorhergeht, besagt wesentlich zweierlei: einmal, daß zwischen dem Täufer und dem jüdischen Zeitgeschlechte ein großer Unterschied bestehe; und dann, welche Stellung der Täufer einerseits zum A. T., andererseits zum Messias Jesus habe.

Hauptgedanke ist: Jesus ist der Messias, der erwartete König und Retter, Johannes nur ein „Vorläufer“, wie die Propheten des A. T.'s Vorläufer waren, der alttestamentlichen Ordnung angehörig, nicht der neuen Ordnung der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, deren Begründer Jesus ist.

Welches war der wesentliche Unterschied dieser beiderlei Ordnung? Die alttestamentliche Oekonomie war *βασιλεία τῆς γῆς*, wenn auch nicht im Sinne dieser Welt, sondern in einem höhern sittlichen Sinne, vgl. Matth. 3, 7—10., Luk. 3, 10—14. Daher heißt die alttestamentliche Religion eine Religion voller *σκιαὶ* und *νόμος*, voller *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* (Koloss. 2. 3.). Daher war sie eine Religion der Sehnsucht und des Seufzens für alle tieferen Gemüther — den oberflächlichen und den mehr nach außen gerichteten Seelen war sie genau so entsprechend, wie es heute denselben der römische Katholicismus ist. Sie war also eine

Religion der προφητεία; das Ziel und Ende dieser προφητεία aber war und ist der Herr, Jesus Christus, der Weltheiland, τέλος τοῦ νόμου. Deßhalb heißt Johannes der „letzte der Propheten", vgl. Luk. 16, 16. ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρις Ἰωάννου.

Die alttestamentliche Ordnung hatte die welthistorische Bedeutung, die unmittelbarste Einleitung und Anbahnung des Reiches Gottes (in Christo) zu seyn. Eine mittelbare Hinweisung findet sich auch bei den Heiden, was besonders schön vom alexandrinischen Clemens aufgefaßt worden ist.

Auf diese Weise nun begreift sich der nachfolgende V. 13: πάντες οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν = waren hindeutend auf den Messias.

Mit Johannes ist die alte Ordnung abgeschlossen und abgethan, eine vergangene, antiquirte, außer Recht erklärte. Die neue Ordnung beginnt mit Christus und durch ihn, den „Erstling der Auferstandenen": „ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται" — ein ganz anderes Reich, dessen Wesen und Art nur geistig ist, freilich in rechter und gesunder Weise geistig, göttlich, himmlisch, so daß das leibliche und irdische nicht vernichtet, sondern verklärt, gereinigt, geheiligt wird.

Das Eintreten dieser neuen Ordnung nun heißt βιάζεσθαι — ein Ausdruck, der an die analogen Vorgänge im Gebiete der Natur erinnert — eine passende Parallelisirung, wie sie sonst noch im N. T. vorkömmt, z. B. von Hunger und Durst, Zeugung, Geburt u. a. βιάζεσθαι paßt vollkommen zur Bezeichnung des Gedankens, weil jeder organische oder chemische Entwickelungsmoment mit einer gewissen βία verbunden zu seyn pflegt — mit einem „Durchbruch". Oder schwebte dem Herrn vielleicht ganz speciell das Bild vom befruchteten Ei einer Henne u. dgl. vor der Seele? — Was liegt näher als die Vergleichung des leiblichen und des geistigen Lebens? Beide berühren sich auch mannichfaltig, beide nehmen einen sehr verwandten Verlauf.

Diesem nach wäre die Schale oder Hülle die alttestamentliche Ordnung — νόμος = Form —; in ihr schlummert der lebendige Kern, welcher der Erweckung harrt. Dieser Kern ist Christus,

Christus dem Geiste nach, vergl. „der Herr ist der Geist" — „ehe denn Abraham war, war ich" — „forschet in den Büchern des A. T.'s, sie reden von mir." Geist und Hauptgesetz des A. T.'s war ja, wie Christus selber es anerkannt hat: „Liebe Gott und deinen Nächsten!" In diesem Einen waren alle Gesetze begriffen. Sofern erklärt Christus (Matth. 5, 17.): meinet nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz und die Propheten (= A. T.) aufzulösen, vielmehr bin ich gekommen, zu verwirklichen. Das Auftreten Christi ist das Durchbrechen der Schale, die Erscheinung des neuen Geistes und neuen Lebens.

Ob βιάζεσθαι passivisch genommen werde oder medial, gilt gleich; die Beziehung geht in jedem Falle auf Christus als das logische Subject, und nur auf ihn, zunächst und wesentlich, dem Buchstaben wie dem Geist und der Geschichte nach. In und mit Christo ist ja das Himmelreich als ein reales und präsentes erschienen, an das Tageslicht getreten — mit Gewalt = mit dem Untergang der bisherigen Schale oder Rinde, wesenlosen Form (σκιά). Die πλήρωσις des νόμος und der προφῆται ist ja nicht die Bewahrung der Form und Schale, des an sich Wesenlosen, sondern die Realisirung des Geistes, der Substantialität, Essentialität. Die Form ist nicht der Geist und macht nicht den Geist, wohl aber macht der Geist Formen, als ewig lebendig stets neue Formen, stets adäquatere, denn formlos kann und will der Geist objectiv nicht existiren — der Geist Christi ist kein „Schwarmgeist", so sehr er über den Formen steht, unabhängig von den Formen. „Der Menschensohn ist Herr über den Sabbath."

Und nun die βιασταί? Niemand anders als zunächst der, auf den das ἡ βασιλεία βιάζεται sich bezieht, Christus. Da jedoch der Plural steht, welcher einen Collectivbegriff enthält, so haben wir unter den βιασταὶ außer dem Herrn noch zu denken an die ὑπηρέται Χριστοῦ (1 Kor. 4, 1.), an die συνεργοὶ θεοῦ (1 Kor. 3, 9.), an die Jünger des Herrn, die engern und die weitern, die sich an ihn anschlossen und zu ihm bekannten und ihm in dem großen Werke nachfolgten, somit die junge Pflanzschule des Himmelreichs bildeten. Diese alle also sind βιασταί,

sofern sie mit dem Herrn als dem Haupte, mit dessen Vorgang und Hülfe, die Festsetzung und Aufrichtung (Etablirung, Constituirung) des „Himmelreichs“ ins Werk richteten, somit das neue Lebensprincip in die Welt einführten.

Möglich, sogar wahrscheinlich, daß der Ausdruck βία wesentlich den Begriff des Opfers in sich schließt, welches die Einführung der neuen Ordnung kostet. Damit stimmt das Wort des Herrn von der Taufe, mit welcher er getauft werden müsse, u. a. m. Damit stimmt auch die Vorhersagung aller Leiden, welche seine Jünger und Nachfolger zu erdulden haben werden — „selig seyd ihr, so euch die Leute schmähen und verfolgen um meinetwillen!“ — „der Knecht darf nicht ein besseres Loos erwarten, als sein Meister hatte“ — „wer nicht hasset Vater und Mutter“ u. s. f. Da ist der βία genug, der Schmerzen und Geburtswehen genug, unter denen die neue Himmelreichsordnung eintreten wird. —

Und ἁρπάζουσιν?

Aus sämmtlichen Stellen des N. T.'s ergibt sich als Grundbegriff dieses Wortes: etwas aus dem Besitz eines Andern in seinen Besitz ziehen oder reißen, so daß kein Widerstreben dawider hilft. Es bezeichnet somit das Erfolgreiche der That des βιάζειν oder βιάζεσθαι, mehr nicht und weniger nicht. Anders freilich faßt es Bengel im Gnomon: raptim, celerrima vi, perruptis obstaculis, ad se redigant bonum in medio positum. So große Achtung ich aber vor Bengel hege, so wenig kann ich ihm hier beipflichten. Nicht die Schnelligkeit kömmt hier in Betracht, sondern der Erfolg. Der Ausdruck bezeichnet die Erfüllung der alttestamentlichen Ordnung (V. 13.) — was freilich von den Zeitgenossen schlecht begriffen wurde, wie Jesus selbst es bezeugt (V. 15—19.). Israel verstand die in Christo und seinen Jüngern aufgegangene neue Lebenserscheinung nicht; die Juden verhielten sich entweder indifferent oder negativ, mit oder ohne Ironie — „sie sind voll süßen Weins!“

Aus dieser Darlegung folgt, daß die Sentenz (im eigentlichen Sinne) entweder gar nicht mehr auf spätere Zeiten anwendbar

ist, oder nur da, wo das Christenthum in eine fremde und negative Ordnung neu eindringt, somit unter einem „gottlosen" Geschlecht oder unter Heiden, wilden Völkern u. dgl. Platz greift, oder in einer gottentfremdeten Hausgenossenschaft unter Christen — denn „gottlose" Gemeinden oder Staaten sind unter Christen kaum mehr gedenkbar.

Vergleiche ich nun mit dieser meiner Auffassung der Stelle die ganze Reihe der Ausleger alter und neuer Zeiten, so weit sie mir bekannt geworden, so finde ich einen einzigen, den allerjüngsten, welcher meiner Auffassung nahe kömmt, ganz nahe. Es ist Prof. D. Lange (in seinem neuen Bibelwerk, 1857), welcher sagt: „Offenbar wird hier der gewaltige Durchbruch des Himmelreichs als des Wesenskernes der Theokratie durch die alttestamentliche Hülle metaphorisch ausgedrückt, und die Stürmer sind eben Johannes und Christus selbst. Es ist Charakterisirung der schöpferisch großen Epoche." Der Punct ist getroffen, nur begeht Lange den schwer begreiflichen Fehler, daß er den Johannes neben Christus stellt, als einen der ἁρπασταί, womit offenbar ja Alles, was die Evangelien über Johannes mittheilen, übersehen wird. Bei einem geistreichen Manne wie Lange befremdet das sehr, während sein Zusammentreffen mit mir in der Hauptsache für mich ein Grund großer Freude ist.

Am nächsten folgt D. von Gerlach (neueste Ausg. 1858), welcher richtig den Täufer als Schlußpunct des A. T.'s erkennt, als Ende einer Zeit der Gebundenheit und Beschränktheit, aber dabei des Bildes Sinn übersieht und daher in βιάζεσθαι und ἁρπάζουσιν ein massenhaftes Herbeiströmen zur Lichtquelle erblickt, nach dem Vorgange von Chrysostomus: „οἱ μετὰ σπουδῆς προσιόντες" — vgl. Hesych. = βιαίως κρατεῖται. Mit ihm stimmen Melanchthon, Bengel, D. Paulus: „das Himmelreich bricht mit Gewalt hervor." Schleusner: homines summo desiderio flagrant, ut recipiantur in sectatorum Christi numerum.

Man erklärte (so Wolf) βιασταὶ = qui invitis et repugnantibus (βίᾳ) Pharisaeis in regnum coelorum irruperint,

nämlich die publicani und scortatores. So 1826 D. Bleek (in seiner Vorlesung): „jetzt ist der Zeitpunct, wo das Himmelreich mit Gewalt erstrebt wird, und zwar bildet der Täufer den Wendepunct. Die *ἁρπάζοντες* = *ἀγωνιζόμενοι* Luk. 13, 24. — *βιάζεσθαι* passiv wie Aelian. V. H. 13, 32. und 2 Mos. 19, 24. LXX.“ So auch D. W. Meier (4. Ausgabe 1858): „Die gewaltige Erregtheit für das Messiasreich seit Johannis d. T. Auftreten — es wird mit Gewalt eingenommen“, ganz wie Castalio: „expugnatur“. Eben so de Wette, doch mit richtiger Ausscheidung des Johannes.

Diese Auffassung leidet an zwei Mängeln: einmal an dem, daß sie von dem Bilde ganz absieht, und weiter an dem, daß sie die Geschichte nicht für sich hat, die von einem solchen Zudrängen und Zuströmen nichts meldet; denn was sind die paar Tausende, welche laut der Apgesch. nach dem Pfingstfeste zu Jerusalem sich an die Apostel anschlossen, gegenüber den Hunderttausenden, die sich indifferent oder negativ verhielten! Wie möchte Luk. 7, 29. (*πᾶς ὁ λαὸς ἀκούσας καὶ οἱ τελῶναι ἐδικαίωσαν τὸν θεόν, βαπτισθέντες τὸ βάπτισμα Ἰωάννου*) eine Instanz bilden können gegen das, was Christus selber wiederholt von der Aufnahme des Wortes sagt? Nur „ein kleines Häuflein von *ἐκλεκτοί* (Gläubigen)“ werde sich in Israel finden. Daher der Entschluß des Apostels Paulus, sich zu den Heiden zu wenden, wo er besseren Boden zu finden hofft (Apgesch. 13, 46.). Wenn wir lesen, daß Christus die Ernte weiß sah und eine größere Zahl von Arbeitern wünschte, so fällt das nicht in die andere Wagschale, sondern in die unsrige, denn es bezeichnet die Größe der Hülfsbedürftigkeit, nicht die Allgemeinheit des Verlangens.

Etwelche Verwandtschaft mit dieser so eben beseitigten Auffassung hat diejenige Fritzsche's, welcher den Eifer auf Seite der Verkündiger, nicht des Volks, erblickt — „magna vi praedicatur“.

In dieser Auffassung findet sich eine schwache Beziehung zu meiner Erklärung, sofern als Christus und die Apostel allerdings „gewaltig predigten, und nicht wie die Schriftgelehrten“. Doch

das ist nur eine Sache der Form, noch nicht des Wesens, der Idee und ihres Gegensatzes mit dem A. T. Der Begriff von *βιάζεσθαι* ist damit keineswegs erschöpft, das Bild überhaupt nicht erkannt und der Täufer nicht begriffen.

Eine Modification der vorhergehenden Auffassungsweise ist diejenige meines verehrten Freundes Prof. D. Alex. Schweizer in Zürich (theol. Studien 1836): „stürmisches Erstreben in chiliastischem Sinne, wodurch das Himmelreich zerstört ward" — eine Erklärung, in welcher Schweizer keine Nachfolger gefunden hat.

Ebenfalls negativ, und zwar in feindlichem Sinne, wird *βιάζεται* gefaßt von Lightfoot, Triller, Schneckenburger u. A.: „das Himmelreich wird mit feindlicher Gewalt verfolgt, und die Gewaltthäter entreißen es den Menschen" (etwa wie zur Zeit der Sarazenen!). Lavater, welcher bis V. 24. Alles als zusammenhängend annimmt, erklärt: „Jetzt, wo das Himmelreich gepredigt wird und mit Freuden aufgenommen werden könnte und sollte, fällt man mit Gewalt darüber her und läßt es nicht aufkommen, vgl. Luk. 22, 52."

Wohl ist, was Lavater bemerkt, eine Thatsache, aber eine andere Frage ist, ob dieses in unserer Stelle liegt. Ich meine, nein! Schon der alte Wolf erklärt diese Auffassung für die allerunzuläßigste. Wie möchte so etwas z. B. gelten „von den Tagen des Johannes an"? Es war ja da das Himmelreich noch gar nicht ins Leben getreten! Oder sollte etwa selbst Johannes dazu gerechnet werden, da er selber Gewalt litt? Aber dieser Tod des Johannes war nicht ein eigentlicher Martyrtod; Johannes starb weniger um seines „Glaubens", als vielmehr um der fleischlichen Laune und Abneigung oder Rache eines Weibes willen. Johannes predigte nur den *νόμος*, gegen welchen da gesündigt worden war. Und was sollte denn *ἁρπάζουσιν* in diesem Sinne?

Ganz willkürlich sind die Franzosen verfahren. Beausobre und l'Enfant commentiren: „C'est depuis que Jean Baptiste a commencé à prêcher, que le royaume des cieux

a été annoncé aux hommes [erst jetzt? nicht schon durch die Propheten der alten Zeit?], et comme exposé à tous ceux qui voudraient en faire la conquête, cf. Luc. 16, 16., voilà ce qui fait la grandeur de Jean Baptiste [!?]. Les violens sont les péagers, les centeniers, ces gens qui exerçaient des emplois sujets à la violence et aux extorsions [!], et qui touchés des exhortations de Jean Baptiste avaient embrassé l'évangile [?]. Ils l'enlevaient [?], pour ainsi dire [!], aux pharisiens et aux docteurs de la Loi, à qui il semblait appartenir [gehörte es denn nicht aller Welt?]. Le sens est donc: que l'évangile est annoncé depuis la prédication de Jean Baptiste, et que ceux qui l'embrassent avec le plus d'ardeur, sont ceux qui semblaient en être les plus indignes, des péagers, des soldats, des femmes de mauvaise vie, cf. Luc. 7, 29. 30., Matth. 21, 31. 32—43. 8, 11. 12." [Also die Gewaltthätigkeit wäre das, daß man von diesen Leuten den Anschluß an das Evangelium am wenigsten zu erwarten gehabt hätte?]. V. 13. erklären Beausobre und l'Enfant so: „Les prophètes et la Loi ont été vos maîtres jusqu'à ce je Jean soit venu [also der Täufer des Gesetzes Ende, nicht Christus?]; présentement Dieu vous en donne un autre dans ma personne, et Jean a été cet Elie."

Anders, voll praktischer, doch nicht eben so auch exegetischer Wahrheit, erklärt Quesnel: „S. Jean a levé l'étendard de la pénitence qui est le chemin du ciel. Il ne se prend que par la violence qu'on fait à ses inclinations. Tout droit au bonheur éternel est péri en Adam; il n'est dû à personne, c'est la violence évangélique qui l'emporte comme par conquête! Heureuses ces saintes troupes de pénitens, ces violens évangéliques qui emportent le ciel par la violence de leurs prières, austérité, obéissance, humilité etc. Malheur au monde qui ne sait ce que c'est de se faire violence pour se sauver!" — also = „wer das Leben verliert um meinetwillen, wird es gewinnen." Wen sollte solche Rhetorik nicht ansprechen, wen dieser heilige En-

thusiasmus nicht ergreifen! Und doch, wie schön es auch gesprochen seyn mag, müssen wir erst noch fragen, ob es auch wahr sey, ob im Sinn und Geist unserer Stelle. Abgesehen davon, daß Quesnel die Worte nicht versteht, verfällt er ganz in den Dogmatismus des römischen Katholicismus, wie man es sonst bei ihm nicht so häufig findet. Wie häufig wird von denen, die eine Anlage zum Phantasiren und Rhetorisiren haben, besonders im Predigen, bei der Schriftauslegung gesündigt! Treffend sagt deßhalb irgendwo Herder: „Der Verstand muß der Thürhüter seyn, und es darf nichts in das Herz hineingelassen werden, was nicht vom Thürhüter den Paß erhält. Wahrheit vor Allem!"

Wenn man nun nach diesen Erörterungen fragt, wie denn die Stelle am besten verdeutscht werden möchte, so ist das freilich nicht so ganz leicht. De Wette übersetzt: „Von der Zeit Johannis des Täufers an bis jetzt wird das Himmelreich mit Gewalt erstrebt, und die es erstreben, reißen es an sich." Es leidet keinen Zweifel, *ἁρπάζειν*, wenn es so übersetzt wird, setzt ein „erstreben" voraus, und ich kann diese Uebersetzung in ihrer Breviloquenz so gelten lassen, sofern nur allerwenigstens das richtige logische Subject hinzugedacht wird, nämlich Christus mit seinen Jüngern. *βιασταὶ* führt fast mit Nothwendigkeit zur Annahme eines passiven Begriffs in *βιάζεται*. Der passive Gebrauch von *βιάζω* ist allerdings constatirt, doch auch nicht minder der active Gebrauch von *βιάζομαι*. Aber bei der passiven Auffassung scheint zu sehr die menschliche Willensbethätigung hervorzutreten, was zum Bilde, wie ich es bezeichnet habe, weniger paßt.

Wie nun, wenn es medial gefaßt wird? So schon Erasmus, Vitringa (zu Jes. 11, 1.), Amelius: „das Himmelreich entfaltet seine Kraft, macht sich geltend, kömmt zum Durchbruch." Aber, wenn das, dürfte nun Mancher mit Wolfburg fragen: quomodo violenti agonistae rapiunt? Die Antwort ist einfach: das Himmelreich ist eine Idee, somit zunächst ein abstracter Begriff, freilich ein wesenhafter, seyender, geistig

realer, folglich einer, der seine Wahrheit zunächst in den Seelen der Menschen hat, im Glauben, Denken, Empfinden, Wünschen, Hoffen, Leben der Menschen. Das Himmelreich βιάζεται mittelst der Menschen, die es in sich tragen und geltend machen. In den Menschen wird die Idee wirklich. Diese Menschen, die Träger des Himmelreichs, sind die βιασταί, und doch sind nicht sie es, welche die Bahn brechen, die Hülle durchbrechen, sondern die Wahrheit selbst ist es, durch ihre immanente Kraft, die Menschen sind die erscheinenden Werkzeuge, und das Erzeugniß ihrer Kraftäußerung ist die Verwirklichung des Himmelreichs. Ich scheide hiermit den Menschen von seinem ihn beseelenden Geiste, wie dieß auch der Apostel Paulus thut, wenn er sagt: „nicht ich lebe, sondern Christus in mir", oder (Röm. 7, 15 ff.): „ich weiß nicht, was ich thue, denn ich thue nicht, das ich will, sondern das ich hasse, das thue ich" 2c.

Unpassend würde man herbeiziehen Luk. 13, 24: ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς θύρας — denn diese Stelle gehört vielmehr zu Matth. 7, 13. εἰσέλθετε κτλ. und bezeichnet die Mühe und die Schwierigkeit, welche das Subject findet, wenn es die Erlangung des Himmelreichs sucht. Davon ist in unserer Stelle nicht die Rede, so gewiß als das logische Subject Christus selbst ist, dem es „eine Speise war, des Vaters Willen zu thun". In unserer Stelle ist es das Object, welches Kraftanstrengung fordert und nur mit solcher überwunden wird. Dieses Object kann in zweierlei Weise bestimmt werden: entweder als der νόμος (= alttestamentliche Ordnung), welche durchbrochen worden ist von Christus, oder als das Himmelreich, welches zum Durchbruch kömmt in und mit Christus — jenes die Schale, dieses der Kern.

Nun noch eine Frage. Wie verhält es sich mit Luk. 16, 16., welche Stelle als Parallele herbeigezogen wird, wie sie wirklich dem Buchstaben nach als ein und dasselbe Wort mit etwelcher

Veränderung erscheint? Bezeichnet „πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται" nicht deutlich genug das allgemeine Dringen und Drängen nach dem Himmelreiche, welches nun verkündigt, somit an den Tag gebracht ist? Somit scheint doch zuletzt noch de Wette Recht zu haben, wenn er seinem fühlbar schwankenden Bewußtseyn zur Ruhe hilft mit Luk. 7, 29. πᾶς ὁ λαὸς ἀκούσας κτλ. Keineswegs! Denn 1) handelt es sich in Luk. 7, 29. von des Täufers Standpuncte, welcher in unserer Stelle als ein überwundener und antiquirter erscheint; 2) ist Luk. 16. eine Zusammenstellung von Sprüchen und Sätzen, in einer Weise, daß V. 16. nur schwer in den Zusammenhang hineingefügt werden kann, etwa so: V. 15. erklärt Jesus das Pharisäerthum als ein von Gott verworfenes, somit die alte Ordnung, deren steifste und zäheste Repräsentanten die Pharisäer waren, als abgethan; in V. 16. bildet Johannes den Schluß des Alten, von wo an das Neue beginnt, welches nun im Werden ist und proclamirt wird, so daß Jedermann die innere Nothwendigkeit (= βία) erkennen muß, den antiquirten Standpunct zu verlassen und sich dem neuen anzuschließen. Diese Erkenntniß ist die Frucht der Predigt. V. 17. warnt, diesen Uebertritt zum Neuen für eine Revolution zu halten, somit zu meinen, als ob die alttestamentliche Ordnung zerschlagen werden müsse, vergl. Matth. 5, 17—19. — „Das Himmelreich kommt nicht mit äußerlichen Geberden", sondern auf verborgene und unscheinbare Weise, im Geiste, eine unsichtbare Realität. V. 18. bringt ein Beispiel, welches lehren soll, daß Niemand meinen dürfe, das alte Gesetz nach Belieben beseitigen zu können, sobald und weil er sich der neuen Ordnung anschließt.

Sollte diese Construction nicht gefallen, so ließe sich folgende versuchen: Mit dem Evangelium wird der Freiheit, der wahren, die Thüre aufgethan; was Wunder, wenn sich da die Subjectivität erhebt und Luft macht, wie es unter der alten Ordnung nicht möglich war, da Alles in Fesseln lag! Dieser neuen Ordnung bemächtigt sich somit Jeder nach seiner Weise, mit seinen Begierden u. s. f., Viele sehr negativ, antinomistisch (wie z. B.

auch nach der Reformation in Deutschland geschah), in arger Verirrung, denn, obwohl das alte Testament abgethan ist, so doch nicht das Gesetz schlechthin, die Pflicht und deren Erfüllung.

Somit erhellt wohl unzweifelbar, daß Luk. 16, 16. mit Matth. 11, 12. nichts zu thun hat.

4.

Ueber Begriff und Inhalt der biblischen Einleitungswissenschaft.

Von

Lic. Heinrich Holtzmann.

1.

Bekanntlich existiren bis zur Stunde verschiedene Beantwortungen der Fragen, ob die sog. Einleitungswissenschaft überhaupt eine Wissenschaft sey, und wofern dieß der Fall, wo die Einheit des von ihr dargestellten wissenschaftlichen Ganzen zu suchen sey.

Hinsichtlich der ersteren Frage hat sich de Wette (Einleitung in das A. T. §. 1.) bekanntlich dahin entschieden, die biblische Einleitung biete eine Sammlung von Vorkenntnissen, die sich auf die heilige Schrift als literarisches Product beziehen. Der Mangel eines wahren wissenschaftlichen Princips wird also anerkannt. Es bleibt uns bloß ein Aggregat von Notizen.

Um Abhülfe zu leisten, schlug daher zuerst Hupfeld (über Begriff und Methode der biblischen Einleitung, 1844) vor, den irreführenden Namen zu verlassen und einfach den Gesichtspunct einer biblischen Literaturgeschichte festzuhalten. Seine bedeutendste Realisirung hat dieser Gedanke bekanntlich gefunden in dem schon 1843 zum ersten Mal, dann 1853 und neuerdings 1860 erschienenen Buch von Reuß (Geschichte der heiligen Schriften des

N. T.'s). Hiernach wäre also eine principielle Einheit gefunden in dem Begriff der Geschichte. „Die Einleitung in das N. T. ist die Geschichte des N. T.'s" (Credner, Einleitung, I. S. 2). Den Inhalt der Einleitung bilden für diesen Standpunct historische Untersuchungen über Ursprung, Schicksale, Sammlung, Vervielfältigung, Geltung der heiligen Schriften.

Ein Fortschritt über de Wette ist hier, wie vor Augen liegt, vorhanden. Nur wäre, wofern dieß die ausschließliche Aufgabe der sog. Einleitungsdisciplin bildete, zu bedauern, daß wir so wenig sichere Anhaltspuncte für eine derartige Ausbildung derselben besitzen. Denn, wie heutzutage die Sachen stehen, kann der Platz, welchen beispielshalber die Pastoralbriefe, die katholischen Briefe, vornehmlich aber auch fast sämmtliche historischen und didaktischen Bücher des A. T.'s in der Entwickelungsgeschichte der biblischen Literatur einnehmen, immer nur mit einer gewissen Willkür bestimmt werden. Jedenfalls aber setzt ein solches Verfahren voraus, daß ein anderes Geschäft bereits absolvirt ist, nämlich die Kritik.

Im Anschlusse an Schleiermacher hat daher namentlich Lücke (Vorrede zu Schleiermacher's Einleitung in das N. T. S. XII.) jenen alten, von Richard Simon herrührenden Taufnamen unserer Disciplin — histoire critique — wieder hervorgezogen und dabei den Accent auf das zweite Moment, auf die Kritik, gelegt. Den Standpunct Hupfeld's mit dem Lücke's verbindend, sprach man seither gewöhnlich von „historisch-kritischer Einleitung" und verstand darunter die kritische Literaturgeschichte, die sich seit Richard Simon aus den älteren Prolegomenen ausgeschieden hatte.

Aber auch jetzt blieb noch ein ungelöstes Bedenken im Rest, welchem Baur (die Einleitung in das N. T. als theologische Wissenschaft, theol. Jahrbücher, 1850. S. 466 f. 478 ff.) Ausdruck verlieh. Als theologische Disciplin beschäftigt sich ja die Einleitung mit den biblischen Büchern, nicht insofern diese ein Stück Literaturgeschichte ausmachen, sondern insofern sie von einem ganz besonderen Interesse sind für uns Theologen. Das Object der Einleitungswissenschaften sind also die kanonischen Bücher. Der Begriff des Kanonischen ist es, welcher die ma-

cherlei historischen und kritischen Notizen zusammenhalten, sie zur Einheit einer Disciplin verbinden muß. „Es handelt sich um den principiellen Charakter der den Kanon ausmachenden Schriften, oder um die Frage, ob der Kanon auch an sich ist, was er der kirchlichen Ueberlieferung zufolge seyn soll" (S. 467.).

So glücklich diese in der That durchschlagende Betrachtungsweise hervorgehoben wurde, so zeigt doch schon die letztangeführte Bemerkung, wie dieß in bloß negativem Sinne gemeint war. „Der Gegenstand der Einleitungswissenschaft sind die kanonischen Schriften, aber nicht, wie sie an sich sind, sondern mit allen jenen Vorstellungen und Voraussetzungen, die sie zu kanonischen machen. . . . . . Das eigentliche Object der Kritik ist nun eben dieses Dogmatische an ihnen, das Princip ihrer kanonischen Autorität. . . . . . Die Einleitungswissenschaft hat daher zu untersuchen, ob diese Schriften auch an sich sind, was sie nach der dogmatischen Vorstellung, die man von ihnen hat, seyn sollen" (S. 478.). Sonach fände also auf Baur selbst seine Anwendung, was er (S. 471.) gegen die Hupfeld'sche Betrachtungsweise eingewendet: es bestände ein Widerspruch in der Disciplin selbst, d. h. die Einleitung in die kanonischen Schriften würde zu zeigen haben, daß es keine kanonischen Schriften gibt.

Niemand wird uns aber verwehren können, vorläufig einmal an der Nothwendigkeit eines solchen tragischen Ausgangs zu zweifeln. Es kann ja möglicherweise auch die Geschichte mit dem Dogma stimmen. Somit hat die biblische Einleitung eben zu zeigen, ob und inwieweit dieß der Fall ist. Sie ist aber zu beschreiben als diejenige Disciplin, welche die dogmatischen Begriffe, die wir als evangelische Theologen von den sog. kanonischen Schriften des A. und N. T.'s haben, zu vermitteln und ins rechte Verhältniß zu setzen hat mit den derzeitigen sicheren Resultaten der historischen Kritik, welcher jene Schriften als litterarische Erscheinungen jedenfalls unterworfen sind.

Nachdem Verfasser dieses die neutestamentliche Einleitung bereits einmal in diesem Sinne vorgetragen hatte, versuchte er in seiner Schrift über „Kanon und Tradition" die Weitergestaltungen und Modificationen, die der dogmatische Begriff des Ka-

nonischen unter den Einflüssen der historischen Kritik erleiden muß, zusammenhängend darzustellen. Es war ihm daher sehr erfreulich, bei Gelegenheit der Recension des genannten Buches vom Hrn. Hofprediger Uhlhorn ebenfalls die Ansicht ausgesprochen zu sehen, Einleitung sey die Wissenschaft vom Kanon; so erst werde, bei hinzutretendem dogmatischen Material, Alles, was man sonst in dieser Disciplin zu vereinigen gewohnt gewesen war, seine natürliche Stelle finden (Reuter's Repertorium, Nr. 106. S. 142. 143.).

2.

Viel mehr noch, als über den Begriff der Disciplin, findet unter ihren gegenwärtigen Bearbeitern Uebereinstimmung statt in Betreff des Inhaltes derselben. Nur das Lehrbuch von Reuß weicht in dieser Beziehung bedeutend von der Reihe der übrigen ab. Um so weniger Einigkeit ist dafür hinsichtlich der Anordnung des gemeinsamen Materials vorhanden. Diese läßt sich selbst bei de Wette, Credner, Schleiermacher in der That logisch nicht begreifen. Sehen wir zu, was sich von unserem Standpuncte aus thun läßt.

Credner hat bekanntlich die Unterscheidung in eine allgemeine und eine besondere Einleitung eine unwissenschaftliche genannt (Einleitung, I. S. 4.). Nichtsdestoweniger müssen wir dieselbe festhalten; denn die allgemeine Einleitung muß vom Begriffe des Kanons ausgehen, während der specielle Theil dann zu untersuchen hat, inwiefern jedes einzelne Buch das ist, was sie alle zusammen sind (vgl. Baur, theol. Jahrbücher, 1851. S. 310.). Ja der wissenschaftliche, vom Einzelnen zum Ganzen fortschreitende Weg wird eben der seyn, jedes einzelne Buch zuerst für sich zu betrachten und die bisher erzielten, es betreffenden Resultate der historischen Kritik besonnen abzuwägen. So weit sich dann überhaupt ein Entwickelungsgang der biblischen Literatur jetzt schon geben läßt, wird derselbe sich naturgemäß aus der Zusammenschau dieser Einzelbetrachtungen ergeben.

Diese Zusammenschau aber gehört schon nicht mehr in die specielle Einleitung, sondern in die nachfolgende allgemeine.

Eben in Betreff dieser letzteren haben sich nun die Schwierigkeiten der Anordnung so sehr fühlbar gemacht. Uns scheint der naturgemäße, durch den entwickelten Begriff der Disciplin durchaus indicirte Fortschritt folgender zu seyn.

Der erste Theil der allgemeinen Einleitung enthält das unmittelbare Resultat der speciellen. Was sich von sicheren Anhaltspuncten hat finden lassen, wird verwerthet, um eine geschichtliche Anschauung über die Genesis der alt- oder neutestamentlichen Literatur überhaupt zu vermitteln. Diese Betrachtungen über den allgemeinen Ursprung der biblischen Literatur machen aber weiterhin auch ein tieferes Eingehen auf die Verhältnisse der Zeit, unter denen diese Schriften vorhanden sind, nothwendig. Da aber diese ganze Zeit aus den Schriften der ältesten kirchlichen Schriftsteller keineswegs vollkommen richtig beurtheilt werden kann, um der falschen Strahlenbrechung willen, die sie daselbst erleidet, so ist eine Kritik des Werthes der altkirchlichen und auch der altjüdischen Tradition überhaupt vonnöthen. Zu einer Einleitung, die z. B. vom tübinger Standpuncte aus für das N. T. geschrieben wäre, würde der bekannte Abschnitt in Schwegler's nachapostolischem Zeitalter (I. S. 45—88.) ein integrirendes Moment bilden. Bemerkt soll nur noch werden, daß unter jenen allgemeinen Verhältnissen der Zeit die sprachlichen Zustände mit inbegriffen gedacht sind.

Ein zweiter Theil der allgemeinen Einleitung nimmt nun den Faden an einem anderen Puncte auf, d. h. er beschäftigt sich mit den allgemeinen Begriffen, unter die man diese, zuerst für sich, dann in ihrem Complex betrachteten, Schriften zusammengefaßt hat. Hier ist also zu handeln von den verschiedenen Namen der heiligen Schrift, deren letzter — ὁ κανών — Anlaß gibt, auf den einheitlichen dogmatischen Gesichtspunct, dem diese Schriften letztlich ihre Zusammengehörigkeit verdanken, überzugehen. Hierher gehören daher hauptsächlich die Untersuchungen über den Begriff des Kanonischen, in welcher Beziehung wir entschieden Baur (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, I. S. 141—150.) gegen die seit Planck herkömmliche Ansicht Recht geben müssen.

Besonders unter Voraussetzung der Richtigkeit des baur'schen

Begriffes von Kanon schließt sich dann an diesen zweiten, den Begriff des Kanons behandelnden, Theil ein dritter, der die Geschichte desselben enthält. Denn es läßt sich nachweisen, daß erst zur selben Zeit, als die jetzigen kanonischen Schriften sich — wenigstens ihrer Hauptmasse nach — zusammengefunden hatten, auch jener athanasiänische Ausdruck und Begriff entstehen konnte. Naturgemäß wird aber die Geschichte des Kanons herabgeführt werden müssen bis auf die Zeiten der abendländischen Kirchenspaltung und sogar bis auf unsere Tage.

Im vierten Theile ordnet sich alles Material zusammen, das man etwa unter dem Gesammtnamen des kritischen Apparats bezeichnen kann. Es schließt sich diese Partie nämlich insofern naturgemäß an das Vorherige an, als sich jetzt die Frage erhebt nach der Identität des, so auf uns gekommenen Kanons mit dem ursprünglichen. Lediglich von diesem Gesichtspuncte aus sind nämlich die herkömmlichen Notizen über Handschriften, Textgeschichte, Uebersetzungen u. dgl. zu betrachten (Baur a. a. O. S. 313—316.). Wenn daher Reuß eine Geschichte sämmtlicher Uebersetzungen, überhaupt eine Geschichte des Bibelbuchs bis auf die Bibelgesellschaften herab gibt, so gehört dieß keineswegs in den Kreis unserer Aufgabe. Denn uns interessiren bloß die alten Uebersetzungen, welche, mit den patristischen Citaten und den Handschriften zusammengenommen, dazu dienen, die Identität unseres Textes mit dem ursprünglichen auch im Einzelnen zu erweisen.

Ein fünfter Theil wird endlich die gesammten Ergebnisse der höheren und niederen Kritik, so wie die feststehenden Grundzüge der biblischen Literaturgeschichte zu vermitteln haben mit der theologischen Betrachtung der Bibel als eines Kanons. Seinem Inhalte nach wird dieser Theil ungefähr zusammenfallen mit den Ausführungen in §§. 14—16. 18—24. der oben genannten Schrift des Verfassers. Möglicherweise könnte man dahin einschlagende Bemerkungen auch schon im speciellen Theil anbringen, indem man bei jedem Buche zuletzt auch auf seine Stellung im Kanon, als einem organischen Ganzen, reflectirt. Allein abgesehen davon, daß solche Einzelbetrachtungen die erst zuletzt sich ergebende dogmatische Totalanschauung voraussetzen, würde dadurch leicht das

Geschäft der historischen Kritik durch dogmatische und erbauliche Seitenblicke unterbrochen und gehemmt.

Die Schematisirung nun ins Detail auszuführen, halte ich für überflüssig. Es kam bloß darauf an, einen Weg zu zeigen, dessen Befolgung uns das jedenfalls höchst unpraktische Zertheilen der *einen* herkömmlichen Disciplin in die divergirenden Fächer der biblischen Literaturgeschichte, Kritik und Kanonik erspart und zugleich die Möglichkeit einer organischen Gliederung des gesammten in die Einleitung gehörigen Stoffes in Aussicht stellt.

Recensionen.

Anzeige einiger neuen, dem theosophischen Gebiet angehörigen Schriften.

Der ehrwürdige Prälat Friedrich Christoph Oetinger ist jetzt nicht mehr lediglich eine unbekannte Größe: man ahnet nicht mehr bloß seine hohe Bedeutung auch für unsere Zeit, man hat dieselbe bereits schon klar zu erkennen begonnen. Es mehren sich aber auch fort und fort die literarischen Hülfsmittel, durch welche man zu einem immer tiefern Eindringen in den Geist und die Denkweise des außerordentlichen Mannes gelangen kann. Zu den erst kürzlich in diesen Blättern besprochenen Mitteln dieser Art ist ganz neuerlich noch eines hinzugekommen: Oetinger's Leben und Briefe, herausgegeben von K. Chr. Eb. Ehmann, Stuttgart, bei J. F. Steinkopf, 1859. Dieses ziemlich umfangreiche, auf nicht weniger als 847 Octavseiten sich belaufende und mit einem vorzüglich gelungenen Bildniß Oetinger's geschmückte Werk kündigt sich selbst als einen „urkundlichen Commentar zu dessen Schriften" an. Wenn die schon früher in Druck erschienene Selbstbiographie des seltenen Mannes als eine treffliche Einleitung in sein ganzes Gedankensystem zu betrachten ist, so wird solches noch in erhöhtem Maße von dieser Arbeit gelten müssen, die eben nur eine Erweiterung der ötinger'schen Selbstbiographie seyn will. Diese wird denn auch hier wieder vollständig mitgetheilt, doch in einzelne Abschnitte zerfällt und zwischen jeden dieser Abschnitte alles dasjenige eingeschaltet, was sich, als zur näheren Ausführung dienlich, theils aus den übrigen Schriften Oetinger's selbst, theils von sonstigen Urkunden irgendwie ausfindig machen ließ. Als Anhang folgen noch „Anekdoten aus dem Munde Oetinger's und seiner Freunde", ferner „Apophthegmen und Sprüche", endlich noch gar manche, zum Theil sehr liebliche Sagen, mit welchen seine Persönlichkeit, wie dieß bei echten Männern des Volkes zu geschehen pflegt, im Laufe der Zeit umgeben worden. An die hiermit sich abschließende Biographie reihet sich von S. 429. bis S. 834. „Oetinger's Briefwechsel", und den Beschluß macht ein chronologisches Verzeichniß seiner sämmtlichen Werke mit einzelnen

Anmerkungen über dieselben. Aus dem Allem erhellt nun wohl von selbst, daß uns hier keineswegs ein kunstvoll abgeschlossenes und gehörig abgerundetes Ganzes über Oetinger's Leben vorliege; es wird uns in diesem Buche vielmehr bloß eine Materialiensammlung für dessen Lebensgeschichte dargeboten. Doch ist diese Sammlung nicht bloß ungemein reichhaltig und mit der höchsten Sorgfalt veranstaltet, sondern alles Einzelne, so weit es nur irgend beanstandet werden konnte, ist auch mit so umsichtiger Kritik gesichtet, daß man in den Stand gesetzt ist, aus eben diesen Materialien ein durchaus getreues und wahrheitsgemäßes Bild von dem Wesen und dem Leben, so wie von der Denkweise des merkwürdigen Mannes sich selbst zu gestalten.

Etwas früher, bereits schon im Jahre 1858, ist im nämlichen Verlage die Biographie eines andern sehr bedeutenden württemberger Theologen erschienen unter dem Titel: Philipp Matthäus Hahn, nach seinem Leben und Wirken aus seinen Schriften und hinterlassenen Papieren geschildert von (dessen Enkel) Ernst Philipp Paulus, V. D. M., Director einer Erziehungsanstalt auf dem Salon bei Ludwigsburg. Auch hier liegt eine Selbstbiographie des Mannes zu Grunde, von dessen Leben und Wirken wir nähere Kunde erhalten sollen; auch hier wird uns eine ganze Reihe von Briefen an ihn und von ihm vorgelegt; außerdem finden wir hier höchst anziehende Auszüge aus seinen Tagebüchern, aus denen sich sein innerstes Wesen mit dessen geheimsten Regungen klar genug erkennen läßt und die durch die Hoheit der sich in ihnen offenbarenden Gesinnungen unser Gemüth auf das mächtigste ansprechen, wie sie andererseits durch eine Fülle von großen und bedeutenden Gedanken unserm Geiste eine höchst edle Nahrung und wesentliche Kräftigung verleihen. Philipp Matthäus Hahn, der ein ausgezeichnetes Talent für Mathematik und Mechanik besaß, hatte durch die von ihm selbst und nach seiner Anweisung angefertigten kunstvollen Maschinen, besonders durch diejenige, welche das copernikanische Weltsystem darstellt, dann durch seine Rechenmaschinen, seine trefflichen Waagen u. s. w., noch bei Lebzeiten die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich gezogen und hohe Huld bei fürstlichen Personen sich erworben. Dieser Thätigkeit widmete er jedoch nur seine Mußestunden, indem sein ungemein feuriger Geist da doch nicht ruhen konnte, sondern neue Kraft zur eigentlichen Berufsarbeit nur in einer andersartigen Beschäftigung gewinnen wollte. Gerade als Pfarrer leistete Hahn Außerordentliches, unendlich mehr, als wozu er äußerlich verpflichtet war, und er leistete dieß trotz mannichfacher Anfeindungen und Demüthigungen, die er von Seiten seiner geistlichen Oberbehörde zu erdulden hatte, welche sich in seine von der gewöhnlichen abweichende Lehr- und Predigtweise nicht zu finden wußte und bei ihm allerhand

Ketzereien witterte. Alle Abend versammelte er in seinem Hause einen Kreis von Leuten, denen er das Wort Gottes noch besonders auslegte. Bei dieser unablässigen angestrengtesten Thätigkeit gelang es ihm, seine Gemeindeglieder zu einer Tiefe christlicher Erkenntniß zu bringen, wie man sie sonst wohl nicht antreffen wird, wie sie aber bei den ersten Christen stattgefunden haben muß, indem der Apostel Paulus im entgegengesetzten Falle solche Briefe, wie der an die Epheser oder der an die Kolosser, an diese Gemeinden nicht hätte richten können. Eine von Hahn selbst verfaßte Erzählung „vom Anfang und Fortgang jener Erbauungsstunden" ist in unsere Biographie von S. 273. bis S. 300. eingerückt. Ebendaselbst finden wir auch S. 101. u. 102. ein vollständiges Verzeichniß seiner Druckschriften; als Manuscript aber existirt, wie S. 215. angegeben ist, noch eine von Hahn herrührende Darstellung seiner ganzen Lehre, von welcher sehr zu wünschen ist, daß sie, wie hier in Aussicht gestellt wird, recht bald an die Oeffentlichkeit gebracht werde.

Die Verwandtschaft der Lehre des Philipp Matthäus Hahn mit jener Oetinger's ist augenfällig, doch beruht sie weit weniger auf einem äußern Einfluß des letztern auf ersteren, als vielmehr auf dem Umstande, daß beide Männer zu dem Einen Urquell alles Lichtes und Lebens sich erhoben und hier eine über das bloß buchstäbliche und formelle Wissen weit hinausgehende, lebendige und wesentliche Erkenntniß gewonnen hatten, wie sie allein dem Geist und Gemüth wahrhafte Befriedigung zu gewähren vermag. Ebendieß gilt aber auch von dem merkwürdigen Johann Michäel Hahn, der, 1758 zu Altdorf in Württemberg geboren und 1819 in Sindlingen gestorben, aller wissenschaftlichen Bildung entbehrte, dem aber eine so außerordentliche Geisteskraft und eine so hohe Charakterstärke eigen war, daß er der Stifter einer weit ausgebreiteten religiösen Gesellschaft in seinem Vaterland wurde, welche nach ihm den Namen „Michelianer" führt. Er selbst hat von der christlichen Lehre, wie sie sich in seinem Innern gestaltet hatte, eine systematische Darstellung nicht gegeben, sondern sie nur vereinzelt in seinen zahlreichen, auf 15 Bände sich belaufenden Schriften niedergelegt. Wenn er aber selbst gewünscht hatte, daß noch einmal die von ihm dargebotenen „Stückwerke" zu einem leichter überschaulichen Ganzen „zusammengetragen" werden möchten, so ist dieser sein Wunsch vor Kurzem in Erfüllung gegangen. „Die Lehre des württemberger Theosophen Johann Michael Hahn, systematisch entwickelt und in Auszügen aus seinen Schriften dargestellt von W. F. Stroh, Pfarrer in Grömbach (Stuttgart, bei J. F. Steinkopf, 1859), enthält auf 598 Octavseiten eine solche Zusammenstellung, und zwar mit höchstem Fleiße

und in der zweckmäßigsten Weise bearbeitet. Wir finden hier nämlich das ganze Gedankensystem Hahn's — unter drei Hauptrubriken mit den nothwendigen Unterabtheilungen, von denen die erste Rubrik die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes, die zweite den Verlust der Herrlichkeit beim Menschen, die dritte deren Wiederherstellung zum Gegenstande hat — in 363 kurze Sätze zusammengefaßt, welchen überall die betreffenden Beweisstellen wörtlich genau angefügt sind. Die gründliche Einsicht in die bei den sogenannten Michelianern herrschenden religiösen Vorstellungen wird durch diese Arbeit ausnehmend erleichtert, und wer sich diese Einsicht verschaffen will, der wird in dessen Folge wohl manche Vorurtheile, die er bisher gegen jene Gesellschaft hegte, fallen lassen. Ohne Zweifel wird er aber von Staunen über die Großartigkeit und Tiefe des michelianischen Lehrsystems ergriffen werden und gar manches Moment desselben, das bisher allgemeinere Anerkennung noch nicht gefunden, als wohlbegründet im ganzen Zusammenhang der Schriftwahrheit, gern und dankbar sich aneignen. Auf völlige Unfehlbarkeit machte übrigens Joh. Mich. Hahn keineswegs Anspruch: wie er von Jakob Böhme sagt, daß derselbe „Vieles nicht aus Centralschau, sondern bloß aus Vernunftschlüssen geschrieben habe", so gibt er das Nämliche auch in Betreff seiner selbst zu, und wünschte nur, daß, ob das Eine oder das Andere der Fall sey, in seinen eigenen Schriften, wie überhaupt in derartigen Geisteserzeugnissen, überall ausdrücklich angemerkt seyn möchte.

Es sey uns gestattet, an diese kurze Besprechung von drei geradezu ins Gebiet der theosophischen Literatur einschlägigen Werken noch die Anzeige einer vierten, kürzlich im Verlag der W. Langewiesche'schen Buchhandlung in Barmen erschienenen Schrift anzuknüpfen, die nach ihrer Form und Haltung sich allerdings wesentlich von jenen unterscheidet, in Bezug auf ihren Inhalt aber, der gutentheils auf keinen andern als theosophischen Principien ruht, ihnen doch keineswegs so fern steht. Wir meinen hiermit die von dem als Verfasser des Büchleins über Kirchenzucht im Geist und Sinn des Evangeliums, so wie der Briefe über den Materialismus rühmlichst bekannten D. Friedrich Fabri, seit zwei Jahren Missionsinspector in Barmen, zum Besten des Gustav-Adolphs-Vereins gehaltenen zwei Vorträge über die Entstehung des Heidenthums und über die Aufgabe der Heidenmission, wie er sie nachmals auf mehrfältiges Verlangen, unter Anfügung von zwei Beilagen über den Ursprung der Sprache und über den christlichen Staat, der Oeffentlichkeit übergeben. Unser Verfasser, stets bemüht, dem reichen Wahrheitsgehalt, den er darzubieten weiß, auch eine schöne, ansprechende Einkleidung zu verleihen, hätte gern die einzelnen Theile seiner Schrift mit-

einander verschmolzen und unter näherer Ausführung gewisser bloß angedeuteter Punkte ein größeres Ganzes aus denselben hergestellt. Wegen gehäufter Berufsgeschäfte mußte er sich dieß versagen; doch besitzt das Buch auch so, wie es uns vorliegt, eine sehr glückliche, der Auffassung der in ihm niedergelegten Ideen durchaus förderliche Gliederung. Daß zwischen den beiden Vorträgen der engste Zusammenhang statt finde und sie sich wie Satz und Gegensatz zu einander verhalten, springt von selbst in die Augen. Die Heidenmission ist bedingt durch die Existenz des Heidenthums, und wenn das Ziel der erstern richtig erkannt werden soll, so setzt dieß offenbar die Einsicht in den Grund oder die Entstehung des Heidenthums voraus. Dieses aber leitet unser Autor, in Uebereinstimmung mit andern Forschern, von einem gewaltigen widergöttlichen Trotze der Menschheit her, der im Bau einer großen Stadt und eines himmelhohen Thurmes nur eben seinen Ausdruck gefunden habe und am Ende der Tage im Antichristianismus sich erneuern werde. Wie nun, einer theosophischen Grundlehre zufolge, nicht nur Leib und Seele des Menschen, sondern auch der Mensch und die Natur in solidärer Verbindung mit einander stehen, so hatte jene Trennung der Menschheit von Gott sowohl die Zersplitterung des ursprünglichen Monotheismus in eine Götterv ielheit, als auch den Zerfall der unendlich kräftigeren Ursprache in die einzelnen besondern Sprachen und vermöge einer gleichzeitigen mächtigen Naturkatastrophe die Zertheilung der ursprünglich einigen Menschheit (1 Mos. Cap. 10.) in die einzelnen Völker mit ihren Racenunterschieden zur Folge. Alle diese Momente werden im ersten Vortrag eingehend besprochen, und in der ersten zu ihm gehörigen Beilage die der richtigen gegenüberliegenden Vorstellungen über den Ursprung der Sprache einer eingehenden Kritik unterworfen. Wenn bei dieser Gelegenheit Schelling's Philosophie der Mythologie eine wenig günstige Beurtheilung erfährt, so können wir die Bemerkung nicht unterdrücken, daß die schelling'schen Potenzen in Wahrheit doch nicht so „gespenstische Mittelwesen" sind, sondern weit mehr Realität besitzen, als ihnen unser Verfasser zugesteht. Nachdem nun aber — und damit wenden wir uns zum Inhalt des zweiten Vortrags — durch Christi Erlösungswerk der Grund zur Wiederherstellung der Menschheit und ihrer Wiedervereinigung mit Gott gelegt worden, von welchem sie sich in der Sünde getrennt hat: so entsteht jetzt die Frage, ob dieselbe hierzu wohl plötzlich und massenhaft gelangen könne. Allerdings, vernehmen wir als Antwort, geschah dieß gleich beim Beginn der Kirche; die Pfingstwunder sind jedoch nur als Weissagungen auf das glorreiche Ende dieser Weltzeit zu betrachten. Innerhalb dieser selbst dagegen erscheint die Kirche noch in der Niedrigkeit, so daß man zunächst

nicht Völkerbekehrung, die ja doch nur durch gewaltsame Mittel bewerkstelligt werden kann, sondern bloß Einzelbekehrungen für die Aufgabe der Mission zu halten hat, in welcher Erkenntniß bei dem oft so geringen Erfolg des selbst mit der höchsten Treue betriebenen Bekehrungsgeschäftes ein großer Trost liegt. Aeußere Gewalt soll in der Kirche überhaupt nicht Platz greifen, und so läßt sich denn auch der Begriff des christlichen Staates, der sich in Wahrheit nur mit dem Papstthum reimt, unmöglich festhalten. „Es sey das große Grundgebrechen der kirchlichen Gegenwart", sagt unser Verfasser, „daß man Angesichts schweren und tiefen Verfalls immer wieder kirchlichen Herrlichkeitsgedanken nachhänge, anstatt vor Allem auf Leidens- und Niedrigkeitswege sich zu rüsten und zu bereiten." Dabei versäumt er indessen keineswegs, uns doch auch wieder zu freudigen, nur freilich auf eine fernere Zukunft sich beziehenden Hoffnungen zu erheben, indem er sich zu Bengel's Ueberzeugung bekennt, daß unsere protestantische Kirche nur für eine Interimskirche zwischen der unter dem Papstthum verborgen gewesenen und der noch zu erwartenden herrlichen Kirche des tausendjährigen Reichs zu halten sey.

D. Julius Hamberger.

Berichtigungen.

In der ersten Hälfte der Abhandlung „Zur Dogmatik von D. R. Rothe" (im 1. Hefte dieses Jahrg.) bittet man folgende Berichtigungen nachzutragen:

S. 9, Z. 17 v. u. statt: Willenskraft), wobei lies: Willenskraft). Wobei.
„ 9, „ 14 v. u. tilge: und.
„ 17, „ 5 v. o. statt: die lies: der.
„ 19, „ 21 v. o. statt: des, lies: auf das, und statt: Niedergeschriebenen lies: Niedergeschriebene.
„ 27, „ 15 v. o. statt: sanctae lies: sancta.
„ 37, „ 11 v. u. statt: der lies: zur.
„ 68, „ 13 v. u. statt: 2 Tim. 2, 16. lies: 2 Tim. 3, 16.
„ 69, „ 16 v. u. statt: jede gottgehauchte Schrift ist nützlich lies: jede Schrift ist gottgehaucht und nützlich.
„ 90, „ 16 v. u. ist hinter: veranschaulichen das Komma zu tilgen.
„ 96, „ 16 v. u. statt: 1 Kor. 7, 14. lies: 1 Kor. 7, 10.
„ 97, „ 17 v. u. statt: συγκρίνοντες); allein lies: συγκρίνοντες). Allein.

In gleichem Verlage ist erschienen:

	Thl.	Sgr.
Heeren und Ukert, Geschichte der Europäischen Staaten, 32. Lfg., 1. Abtheil., Zinkeisen, Osmanen. 6. Band. Subscript.-Preis	3	—
— Dasselbe als Einzelwerk	4	—
1. bis 6. Band . .	19	27

Bei dem Reichthum noch nie benutzter handschriftlicher Materialien, welche dem Verfasser zu diesem Bande seines Werkes zu Gebote standen, glauben wir denselben der Theilnahme des Publikums ganz besonders empfehlen zu müssen. Ueberdieß umfaßt er einen Zeitraum, welcher hier zum ersten Male in pragmatischem Zusammenhange bearbeitet worden ist. Denn bekanntlich schließt das große Werk Hammers da, wo dieser Band beginnt, welcher die Geschichte des osmanischen Reiches bis in den Anfang dieses Jahrhunderts herabführt. Die völlig neuen Aufschlüsse, welche der Verfasser, vorzüglich auf die reichen Schätze des Königl. Geh. Staats-Archives zu Berlin gestützt, namentlich über die orientalische Politik Friedrichs des Großen und seines Nachfolgers, der Kaiserin Katharina II., des Kaisers Joseph II., Englands und Frankreichs, das sonderbare Treiben der Jakobiner in Constantinopel u. s. w. zu geben im Stande war, werden gewiß für jeden Geschichtsfreund, vorzüglich aber für Staatsmänner und Geschichtsforscher von um so größerem Interesse sein, da sie in die politischen Verhältnisse Europa's jener Zeit überhaupt so tief eingreifen und hier nicht nur aus mehr als zehntausend unbenutzten diplomatischen Aktenstücken fortlaufend umfassende Auszüge, sondern auch in den Beilagen eine Anzahl der wichtigsten dieser Dokumente vollständig im Originale mitgetheilt worden sind.

Die 31. Lieferung enthielt:

	Thl.	Sgr.
Zinkeisen, Geschichte der Osmanen. 5. Bd. / **Pauli**, Geschichte von England. 5. Bd. } . . .	5	18

Ferner:

	Thl.	Sgr.
Hupfeld, Dr. H., Die Psalmen. Uebersetzt und ausgelegt. 3. Band.	2	—
1. bis 3. Band.	6	—
Schenkel, Dr. D., Die Erneuerung der deutschen evangelischen Kirche nach den Grundsätzen der Reformation	—	16
Tholuck, Dr. A., Stunden der Andacht. 6. Aufl. . .	2	—
Pauli, Dr. R., Der Gang der internationalen Beziehungen zwischen Deutschland und England. Inauguralrede gehalten in Tübingen am 27. Octbr. 1859 . . .	—	7½
Ahlwardt, Dr. W., Elfachri. Geschichte der islamischen Reiche von Anfang bis zum Ende des Chalifates von Ibn Athiqthaqa. Arabisch. Nach der Pariser Handschrift	5	—

Unter der Presse befinden sich:

v. **Polenz**, Gottlob, Calvinismus. 3. Bd.

Pauli, Dr. R., Bilder aus Alt-England.

Inhalt der Theologischen Studien und Kritiken.

Jahrgang 1860. 1. Heft.

Abhandlungen:

Rothe, zur Dogmatik, dritter Artikel. Heilige Schrift.

Gedanken und Bemerkungen:

Wieseler, über das Zungenreden.
Krummacher, „erlöse uns von dem Uebel."
Kleinert, das Dogma von der Erbsünde im alten Testament.
1 Korinther 15, V. 29. 30.
Umbreit, 1 Mose 4, 1.

Recensionen:

v. Rudloff, die Lehre vom Menschen; recens. von Schoeberlein.
Moll, Johannes Brugman; recens. von Fink.
Caspers, das Symbolum apostolicum; „ „ Diaspora-Gedanken; } recens. von C.
Piper, Mythologie und Symbolik; „ „ Ueber den christl. Bilderkreis; „ „ Das christl. Museum der Universität in Berlin; } recens. von H. Merz.
Balmer-Rinck, des Proph. Ezechiel Gesicht vom Tempel; recens. von Auberlen.
Auberlen, Schleiermacher; recens. von Kling.

Inhalt der Zeitschrift für die historische Theologie.

Jahrgang 1860. 1. Heft.

I. Röhrich, T. W., Zur Geschichte der straßburgischen Wiedertäufer in den Jahren 1527—1543. Aus den Vergichtbüchern und andern archivalischen Quellen mitgetheilt.
II. Schweizer, Dr. Alex., Die Entstehung der helvetischen Consensusformel, aus Zürichs Specialgeschichte näher beleuchtet.
III. Veesenmeyer, Dr. G., Ueber des Joh. Lorenz Selbst-Apologie für seine Rechtgläubigkeit.

In allen Buchhandlungen ist zu haben:

Zeugnisse von Christo.

Reden an Geistliche über das geistliche Amt von W. Hille,

Doctor der Theologie, Consistorialrathe u. Abte des Kl. Amelunxborn, Mitgliede des Directoriums des Predigerseminars zu Wolfenbüttel, Ritter u. s. w.

1859. gr. 8. Velinp. 114 Seiten. broch. 1/2 Thlr.

Verlag der Hofbuchhandlung von Ed. Leibrock in Braunschweig.

Im Verlage der Unterzeichneten ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Der geistige Kosmos.

Eine Weltanschauung der Versöhnung

von

Dr. Karl Sederholm,

evangel. Prediger.

Preis 3 Thaler.

Dieses Werk ist die Fortsetzung der zweiten Auflage der spekulativ-christlichen Weltanschauung, von der das erste Heft, die Noetik, 1850 in unserm Verlag erschien. Der erste Theil derselben, die Metaphysik, versucht die Ergründung der ewigen Wahrheit an sich, der zweite Theil, die Religionsphilosophie, die Vermittelung derselben ewigen Wahrheit durch das Christenthum. Der Anhang: zur christlichen Politik, sucht zu zeigen, was (in der protestantischen Welt) geschehen müsse, damit das Christenthum seine welterrettende Macht entwickeln und die Schäden der Gegenwart heilen könne.

Leipzig, October 1859. **Breitkopf & Härtel.**

In der **Dieterich**'schen Buchhandlung in Göttingen sind neu erschienen:

Ritter, H., die christliche Philosophie nach ihrem Begriff, ihren äußern Verhältnissen und in ihrer Geschichte bis auf die neuesten Zeiten. Bd. 2 (Schluß). gr. 8. geh. à 3 Thlr. 20 Ngr.

(Beide Bände kosten 7 Thlr.)

Ewald, H., Geschichte des Volkes Israel. **Siebenter und letzter Band:** Geschichte der Ausgänge des Volkes Israel und des nachapostolischen Zeitalters nebst den Registern zu allen sieben Bänden und den Alterthümern. gr. 8. geh. . 2 Thlr. 20 Ngr.

(Die Bände I—VI u. Alterthümer kosten 17 Thlr. 7½ Ngr.)

Hippolyti, S., refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt. Recensuerunt, latine verterunt, notas adjecerunt **Lud. Duncker** et **F. G. Schneidewin.** Fasc. II. gr. 8. geh. . . . . . 2 Thlr. 10 Ngr.

(Fasc. I. erschien 1856. Ladenpreis 1 Thlr. 10 Ngr.)

Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. J. Müller, D. Nitzsch und D. Rothe

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

1860.

Dreiunddreißigster Jahrgang.

Zweiter Band.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1860.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. J. Müller, D. Nitzsch und D. Rothe

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

Jahrgang 1860 drittes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1860.

Abhandlungen.

1.

Zur paulinischen Christologie.

Von **W. Beyschlag**, Hofprediger in Karlsruhe.

In der Vermittelung des vorzeitlichen Daseyns Christi, seiner sogenannten Präexistenz, mit einer wahrhaft menschlichen Lebensgeschichte liegt, wenn ich nicht irre, für die neuere Christologie der eigentlich schwierige Punct. Daß der hier sich schürzende Knoten des ganzen Dogma's noch nicht vollkommner gelöst ist, — sollte das nicht auch daran liegen, daß von jener Präexistenz eine überlieferte Vorstellung ohne Weiteres zu Grunde gelegt wird, anstatt daß man auch dieß Element der herkömmlichen Dogmatik erst in eine unerschrockene Prüfung nähme, — nicht um es in derselben verschwinden zu machen, vielmehr um es in tieferer und reinerer Fassung aus ihr zurückzuerhalten? Dieß ist der Punct, auf welchem die nachstehenden Erörterungen zu einer großen theologischen Aufgabe und Arbeit einen kleinen Beitrag liefern möchten, den Beitrag nicht sowohl einer zuversichtlichen erledigenden Lösung, als einer bescheidenen anregenden Frage. Dieselbe ist aus der exegetischen Begründung, mit der sie eingeleitet wird, in der That auch entstanden; erst nachträglich ersah ich aus Dorner's größerem christologischen Geschichtswerk (Th. 2. S. 860 ff. 1032 ff.), daß ein Gedanke, der sich mir beim Lesen der paulinischen Briefe wiederholt aufgedrängt hatte, schon vor längerer Zeit in abgelegeneren Gegenden der Geschichte des Dogma's aufgetaucht sey. Auf diese und überhaupt welche dogmengeschichtlichen Fassungen einzugehen, habe ich als viel zu weit führend geflissentlich unterlassen und nur die kirchlichen For-

meln und die neuesten Versuche hie und da flüchtig berührt; dagegen mußte wohl, wenn jene Wahrnehmung nach ihrer ganzen Bedeutung und Tragweite geltend gemacht werden sollte, der Versuch gewagt werden, das exegetisch Gefundene einigermaßen auch dogmatisch zu verwerthen. Was nun in dem so entstandenen kleinen Aufbau sich etwa von Gold, Silber und Edelgestein findet, das sey eingehender Würdigung —, was von Holz, Stroh und Stoppeln mit untergelaufen ist, nachsichtigem Gerichte empfohlen.

Daß Paulus überhaupt eine Präexistenz Christi lehrt, ist unbestreitbar; selbst Baur (Paulus, S. 624.) erkennt das an. Schon das *πέμψας* in Röm. 8, 3. (*ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*) fordert ein Daseyn vor dem (in die Welt) Geschicktwerden; noch ausdrücklicher deutet das *ἐξαπέστειλεν* Gal. 4, 4. (*ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ γενόμενον ἐκ γυναικὸς κτλ.*) auf das Woher? eines vorangegangenen Zustandes, auf ein *ἐξ οὐρανοῦ*. Aber das kann sich fragen, ob nun diese Präexistenz eine bloß relative ist, wie die des Adam Kadmon der Clementinen, wie die des geschaffenen Logos der Arianer, bei welchem *ἦν, ὅτε οὐκ ἦν*, oder ob sie eine absolute, ins Wesen Gottes zurückreichende, eine trinitarische Präexistenz ist.

Baur leugnet das Letztere, so weit es sich um die vier größeren Briefe des Apostels handelt; die kleineren erklärt er bekanntlich sammt und sonders für unecht, und zwar die hier in Betracht kommenden — den Kolosser- und den Philipperbrief — wesentlich um ihrer Präexistenzlehre willen (Paulus, S. 421 ff. 458 ff.). Allerdings tritt in keinem der früheren Sendschreiben die Präexistenz in solcher Weise hervor wie vor Allem im Brief an die Kolosser; nur daß die polemische Rücksicht auf eine dem späteren Gnosticismus vorlaufende Engelverehrung, die Christum mit einer Mehrheit von Aeonen in eine Reihe stellen mochte, diese Entwickelung der apostolischen Christologie hinreichend erklärt. Die Hauptstelle ist bekanntlich Kol. 1, 15—19: Christus wird als Ebenbild des unsichtbaren Gottes und Erstgeborner aller Creatur, als Inbegriff, Mittelursache und Endziel der ganzen Schöpfung (*ἐν αὐτῷ — δι' αὐτοῦ — εἰς αὐτὸν ἔκτισται τὰ πάντα*)

bezeichnet und ihm schließlich (wie noch einmal 2, 9.) die „ganze Fülle der Gottheit" zugeschrieben — Aussagen, aus denen die Präexistenz wegdeuten zu wollen, gegenwärtig Niemandem mehr einfällt. Nicht weniger eigenthümlich und bedeutsam ist aber die berühmte Philipperstelle 2, 6—11., in der zunächst ein ethischer Anlaß, eine Ermahnung zur Selbstverleugnung, den Apostel, der vielleicht ohnedieß mit jenem Lehrpunct innerlich beschäftigt war, auf den selbstverleugnungsvollen Uebergang des Herrn aus dem Stande der Herrlichkeit in den der Niedrigkeit geführt hat. Zwar ist die Deutung der Stelle auf die Präexistenz von vielen und gewichtigen Auslegern bestritten worden, aber schon wird auch hier der Versuch immer allgemeiner aufgegeben, die unbefangen erwogene Aussage des Apostels einzuschränken in die Grenzen des geschichtlichen Lebens des Herrn. Allerdings fällt es auf, daß der geschichtliche Name „Jesus Christus" hier als Subject eines theilweise wenigstens ins Vorgeschichtliche fallenden Verhaltens gesetzt seyn soll. Allein dieselbe, von uns bald näher zu erörternde, Erscheinung findet sich doch auch in anderen paulinischen Stellen, aus welchen die Präexistenz nicht wegzuleugnen ist; auch die Kolosserstelle bewegt sich, ohne das Subject irgendwie zu modificiren, V. 14. im geschichtlichen und V. 15. im vorgeschichtlichen Daseyn des Sohnes Gottes, und 1 Kor. 8, 6. (ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ) steht „Jesus Christus" geradezu als Subject eines unzweifelhaft vorgeschichtlichen Thuns, der Miterschaffung der Welt. Auch das ist kein zutreffendes Argument, daß ein rein vorgeschichtlicher Act, wie er Phil. 2. von Christus ausgesagt würde, den Philippern ja nicht zum Beispiel aufgestellt werden könnte: warum sollte nicht sogar ein ewiges Thun und Verhalten Gottes den Menschen zur Nachbildung vorgehalten werden können, falls ihnen überhaupt von demselben Kunde gegeben wird, wie hier von dem betreffenden Thun und Verhalten Christi geschieht? Uebrigens soll gern zugegeben werden, daß es sich in dieser Stelle auch von Anfang an nicht um ein rein vorgeschichtliches Thun Christi handle, sondern um einen währenden

Willensact, der sich als sittliches Gesetz auch durch das irdische Daseyn des Erlösers hindurchzieht; nur daß der Ausgangspunct des in V. 6. und 7. beschriebenen Thuns (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος) unmöglich anderswo als in einem vorgeschichtlichen Seyn gesucht werden kann. Nicht allein darum, weil es immer mißlich bleibt, die μορφὴ θεοῦ und die κένωσις ohne fühlbare Abschwächung und Beschränkung der Begriffe ins irdische Daseyn Christi unterzubringen, sondern vor Allem darum, weil das Annehmen der Knechtsgestalt und das Werden wie ein (anderer) Mensch nach Sinn und Ausdruck von keinem späteren Moment als der Geburt Christi datirt werden kann, also für die vorausgehenden und verursachenden Willensacte (οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο κτλ.), die doch nicht in die Seele eines eben zur Welt kommenden Kindes verlegt werden können, gar kein Raum bleibt, wenn nicht in einem der irdischen Geburt vorangehenden Daseyn.

Es kann aber die Präexistenzlehre, wie sie hiernach in diesen beiden Stellen ausgeprägt ist, um so weniger einen Grund abgeben, die sonst so fest als möglich stehende Echtheit des Philipper- und Kolosserbriefes anzuzweifeln, als sie sich — nur in unentwickelterem Ausdruck, aber in ganz gleichem Sinn — in den auch für Baur unangreifbaren Korintherbriefen wiederfindet. Die Philipperstelle hat ihre Parallele an 2 Kor. 8, 9. (γινώσκετε γὰρ τὴν χάριν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσε πλούσιος ὤν). Braucht hier auch der Zustand des Reichseyns beim Beginne des Armwerdens nicht aufgehört zu haben, sondern nur zurückgetreten zu seyn, so geht er doch jedenfalls nach dem Gedanken des Apostels diesem Beginne voran. Hat nun Christi Armwerden nicht später begonnen, als mit seiner Geburt, und kann ein neugebornes Kind einen Entschluß freiwilliger Armuth nicht fassen, so bezeichnet das πλούσιος ὤν einen Zustand, welcher der Geburt ins irdische Leben voraufging, und entspricht dem Sinne nach vollständig dem ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων des Philipperbriefs. Eben so sind die großen Aussagen des Kolosserbriefs theils im ersten, theils im zweiten Briefe an die Korinther

bereits vorgebildet: über das Verhältniß Christi zum Vater spricht sich ganz in der Art und Weise von Kol. 1, 15. die Stelle 2 Kor. 4, 4. aus (ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ); deßgleichen über sein Verhältniß zur Schöpfung im Sinne von Kol. 1, 16. die vorhin angeführte Stelle 1 Kor. 8, 6. (Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα), und wenn Baur, um wenigstens diese allzu deutliche weltschöpferische Präexistenz wegzuschaffen, τὰ πάντα hier nicht auf das Weltall, sondern auf das beziehen will, was 2 Kor. 5, 8. nach dortigem Zusammenhange zufällig τὰ πάντα heißt, so ist darüber kein Wort zu verlieren.

Was für ein Wesensverhältniß des präexistenten Sohnes zum ewigen Vater ist nun in diesen Stellen behauptet? Es hat unsern Apostel seine ganze Lehrweise nie darauf geführt, sich wie Johannes am Anfang seines Evangeliums über das rein innergöttliche, auch der Weltschöpfung vorangehende Verhältniß des Sohnes zum Vater eigens auszusprechen, und ob Röm. 9, 5. Christus geradezu ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς genannt sey, das wird bei der sonstigen Beispiellosigkeit einer solchen Aussage bei Paulus und bei der ungezwungenen Möglichkeit, das Wort auf Gott den Vater zu deuten, wohl nie ausgemacht werden. Gleichwohl ist es unmöglich, unserem Apostel eine geringere Ansicht vom Sohne Gottes zuzuschreiben, als Johannes sie ausspricht. Schon die stehende Uebertragung des alttestamentlichen Gottesnamens κύριος auf Christum zeugt im Munde eines streng monotheistischen Israeliten für einen nicht bloß creatürlichen, sondern gottheitlichen Charakter der Person Jesu Christi. Dann aber überschreiten doch Aussagen wie des „Ebenbildes Gottes" katexochen, des „Innewohnens der ganzen Fülle der Gottheit", des einheitlichen Ausgangs- und Zielpunctes der Weltschöpfung auch die ausgedehntesten Schranken des Begriffs eines Geschöpfes. Im Begriff des Geschöpfes liegt die Ungleichheit mit dem Schöpfer, der Charakter des Andersseyns als Gott; wo aber jede mit dem Unterschied der Begriffe „Vater und Sohn" vereinbare Gottgleichheit ausgesagt wird, da hört der Begriff des Geschaffenseyns auf und der des Gezeugtseyns beginnt, und dieser — nicht jener — liegt ja auch dem sonst noch am ehesten arianisch deutbaren

πρωτότοκος πάσης κτίσεως ausdrücklich zu Grunde. Man wird sagen dürfen: ein Wesen wie das beschriebene, in dem, durch das und zu dem die ganze Welt geschaffen ist, muß entweder in die Gottheit selbst wesentlich hineingehören, oder wenn es als Geschöpf außerhalb ihres ewigen Ich steht, so ist es eine Untergottheit trotz irgend einer im hellenischen Götterhimmel; so ist mit der Aufstellung eines solchen Mittelwesens zwischen dem höchsten Gott und der Welt die vom Apostel sonst so entschieden festgehaltene Einheit Gottes (1 Kor. 8, 6.; Eph. 4, 6.) durchbrochen und der entscheidende Rückschritt in den vom alten Testamente überwundenen Polytheismus gethan. Und so wird uns hier schon klar und gewiß, was die ganze folgende Erörterung immer wieder bestätigen wird: daß Paulus den Sohn Gottes im Verhältniß zum Vater nicht wesentlich anders gedacht haben könne, als Johannes seinen Logos, nämlich als den ewigen und wesenhaften göttlichen Urgedanken, in welchem Gott die ganze Fülle seines Lebensinhaltes zusammenfaßt, ehe er sie auseinanderfaltet in die Strahlen einzelner schöpferischer Gedanken, als das lebenvolle Bild Seiner selbst, welches Gott als Spiegel seines Bewußtseyns von Ewigkeit in sich trägt und sich selber als Sohn gegenüberstellt, um es durch seine heilige Willenskraft, durch den Geist mit Ihm selbst immerdar zu vermitteln und in eins zu setzen.

Nur ein Unterschied der paulinischen Präexistenzlehre von der johanneischen muß uns auffallen: das ist der, daß jene sich nicht wie diese für das vorgeschichtliche Seyn des Sohnes Gottes einen eigenen, dem geschichtlichen Daseyn gegenüber unterscheidenden Ausdruck („Logos“) gebildet oder gewählt hat, sondern — wie schon oben erwähnt — die geschichtliche Person Jesu Christi ohne Weiteres als präexistente behandelt. Geschähe Letzteres nur in einer einzelnen Stelle, so ließe es sich erklären aus einer Ungenauigkeit des Denkens und Redens, welche — wie die kirchliche Lehre es ansieht — die menschliche Natur als die unpersönliche und darum nebensächliche neben der göttlichen, als der das Ich Christi enthaltenden, übersähe. Allein es handelt sich hier um eine durchgängige Erscheinung, der unseres Wissens noch nirgends ernstliche

Beachtung geschenkt worden ist. Noch am ehesten ließe sich Kol. 1, 14ff., wo die Rede vom geschichtlichen Thun des Sohnes Gottes aus- und auf das vorgeschichtliche Seyn desselben erst zurückgeht, auch nicht der historische Name Jesus Christus gebraucht ist, aus einem solchen Uebersehen erklären. Auffallender ist schon Phil. 2, 6ff., wo der historische Name Subject ist und der Ausgangspunct des Gedankens gleichwohl im vorgeschichtlichen Zustande liegt, um von da erst zum geschichtlichen überzugehen. Daß aber auch 1 Kor. 8, 6. dieselbe Ausdrucksweise waltet und überhaupt nie für die präexistente Person ein Ausdruck, der das Menschliche ausschlösse, gewählt wird, während doch die dem Apostel geläufige theologische Sprache des Judenthums jedenfalls Material hierzu darbot, das muß uns aufmerksam machen. Es drängt uns diese Wahrnehmung die Frage auf, ob denn dem Apostel das Menschheitliche in Christo etwas so Unwesentliches sey, daß er dessen Fehlen oder Hinzukommen an dem Subject „Sohn Gottes" nirgends sich gedrungen fühle zum Ausdruck zu bringen, oder — was im Verneinungsfall einzig übrig bleibt — ob er etwa nicht bloß das Gottheitliche, sondern auch das Menschheitliche in Christo, die ganze gottmenschliche Person, als präexistirend denke. Wie wenig Wahrscheinlichkeit das Erstere habe, zumal bei dem Apostel, dessen ganze Anschauungsweise nicht wie die des Johannes eine vorherrschend theologische, vielmehr eine ausgeprägt anthropologische ist, fällt sogleich in die Augen.

Daß dagegen das Letztere in der That statthabe, scheint uns aus verschiedenen Anzeichen hervorzugehen, die zugleich jenen ersteren Ausweg, wie uns dünkt, völlig versperren. Zunächst aus der merkwürdigen Stelle 1 Kor. 15, 47. *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος* [*ὁ κύριος*] *ἐξ οὐρανοῦ*, einer Stelle, welche durch Auslassung des kritisch verdächtigen *ὁ κύριος* nur noch bezeichnender wird. Daß hier nicht etwa bloß von einem zukünftigen Vom Himmel kommen die Rede sey und bei dem in den folgenden Versen gebrauchten Prädicate *ἐπουράνιος* nicht bloß von einem dermaligen, durch die Auffahrt eingetretenen Im Himmel seyn, sondern daß die Rede ist von einer himmlischen Abkunft und Natur, das geht unwidersprechlich aus der vorausgestellten Antithese *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος*

ἐκ γῆς χοϊκός, aus dem ausdrücklichen Gegensatze irdischer Abkunft und Natur, hervor. Eben so wenig geht es an, diese himmlische Abkunft und Natur (wie Meyer in seinem Commentar will) bloß auf die Leiblichkeit Christi zu beziehen, auf welche die Behauptung der himmlischen Abkunft (und diese vor Allem liegt doch in dem ἐξ) selbst für den Zustand der Verklärung nicht einmal recht passen will. Allerdings geht die ganze Betrachtung jener Stelle von dem Gedanken der verklärten Leiblichkeit aus, aber nun kommt es dem Apostel gerade darauf an, die irdische und die himmlische Leiblichkeit aus der gesammten irdischen und himmlischen Persönlichkeit des ersten und zweiten Adam herzuleiten, und diese ist es daher, die er in Worten bezeichnet, welche auch an sich nur das Ganze des persönlichen Daseyns und nicht einen einzelnen, untergeordneten Factor desselben besagen. Welches nun auch der besondere und eigenthümliche Inhalt des Begriffes ὁ δεύτερος ἄνθρωπος sey, auf den wir bald zurückkommen werden: das wird feststehen auf alle Fälle, daß nicht das Gottheitliche als solches und abgesehen vom Menschheitlichen, sondern nur ein wesentlich Menschheitliches ausgedrückt seyn könne durch das Wort ἄνθρωπος. Mithin schreibt der Apostel Christo auch und gerade als Menschen himmlische Abkunft und Natur zu.

Werfen wir von dieser etwas überraschenden Wendung des paulinischen Lehrbegriffs einen vergleichenden Blick auf das übrige neue Testament, so finden wir bald, daß der Apostel Paulus mit seiner Anschauung gar nicht allein steht, sondern daß dieselbe in mancherlei Spuren überall hervorbricht. Nirgends redet das neue Testament — wie nach der kirchlichen Vorstellung und Lehrweise doch erwartet werden müßte — von einer „Menschwerdung“ des Logos oder Sohnes Gottes a) — ein Fingerzeig, der wohl etwas mehr Beachtung verdiente. Sondern das neue Testament redet

a) Die einzige Stelle, die so zu reden scheint, Phil. 2, 7—8., spricht offenbar nur von der Annahme der empirischen, gefallenen Menschennatur, nicht aber von einem Act, durch welchen der Sohn Gottes überhaupt erst unter den Begriff „Mensch“ getreten wäre. Anderenfalls wäre in dieser Stelle nicht einmal eine wirkliche, sondern nur eine doketische Menschwerdung ausgesagt („ὡς ἄνθρωπος“ und „ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων“).

von einem Offenbarwerden Gottes im Fleisch (1 Tim. 3, 16.), von einem Fleischwerden des Logos (Joh. 1, 14.), von einem Fleisch- und Blutannehmen des Sohnes Gottes (Hebr. 2, 14.); zwischen „Mensch“ und „Fleisch“ oder „Fleisch und Blut“ ist aber bei aller Synonymität doch ein gewaltiger Unterschied. Alles „Fleisch“ ist wie Gras, das am Abend welk wird, aber den „Menschen“ hat Gott nach seinem Bilde gemacht und von Ewigkeit her erwählt zu einem ewigen Leben. „Fleisch und Blut“ werden das Reich Gottes nicht ererben (1 Kor. 15, 50.), d. h. den Menschen nicht ins ewige Leben begleiten: also müssen „Fleisch und Blut“ das wahre und bleibende Wesen des Menschen nicht ausmachen, sondern wie sie zuletzt von demselben ausgeschieden werden, so schon von Anbeginn von ihm zu unterscheiden seyn. Sagt nun der Hebräerbrief (2, 14.) vom Sohne Gottes: „*ἐπεὶ οὖν τὰ παιδία κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκὸς καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχε τῶν αὐτῶν*“, so scheint in der That hier Fleisch und Blut nicht sowohl als die Substanz, vielmehr wie ein Accidens des Menschseyns bezeichnet, als etwas, das die Kinder bekommen, aber nicht, das sie sind; ist aber der Eintritt des Sohnes Gottes in die Welt (Hebr. 1, 6.) nur ein Fleisch- und Blutbekommen in diesem Sinne, so muß er ja das hiervon unabhängige Wesen der Menschheit bereits mitgebracht, schon zuvor besessen haben. Dem gemäß bedient sich denn auch derselbe Brief in Ansehung der Präexistenz ganz der nämlichen Ausdrucksweise wie Paulus; zwischen der Person, durch welche Gott in diesen letzten Tagen zu uns geredet, und derjenigen, durch welche er die Welt geschaffen (1, 1—3.), wird in nichts unterschieden und zwischen das vorgeschichtliche und das geschichtliche Seyn und Thun dieses Sohnes Gottes natürlich wohl die „Einführung in die Welt“ (1, 6.), nirgends aber etwas so Gewaltiges und Neues wie eine „Menschwerdung“ hineingelegt. Nicht anders die Apokalypse; ihr ist der Mensch Jesus Christus, den sie in seiner echt menschlichen und geschichtlichen Stellung als den „treuen Zeugen“ (1, 5.) ausdrücklich charakterisirt, ohne Weiteres auch *ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος* (1, 17. 22, 13.); an den Kolosserbrief anklingend, wird diese historische Person 3, 14. *ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ*

genannt, und 19, 13. findet sich, angewandt auf den ins blutgefärbte Gewand gekleideten, also durchs letzte Schicksal der Menschlichkeit, durch den Tod, hindurchgegangenen Christus derselbe Name, den der Prolog des johanneischen Evangeliums dem vorgeschichtlichen, ewigen Gottessohne gibt, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Am merkwürdigsten aber stimmen mit der Ausdrucksweise des Paulus die eigenen Aussprüche des Herrn im Johannesevangelium überein. Ἐὰν οὖν θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, heißt es C. 6, 62., ἀναβαίνοντα, ὅπου ἦν τὸ πρότερον, und C. 3, 13: καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ. So gewiß der Name „des Menschen Sohn" nicht ein gewöhnliches Menschenkind besagt, so gewiß kann er doch auch nicht das Göttliche in Christo, abgesehen vom Menschlichen und im Gegensatze dazu, bezeichnen, — es müßte dazu mindestens der ja nicht weniger zu Gebot stehende Name υἱὸς τοῦ θεοῦ gewählt seyn. Steht das aber fest, so hat sich Christus selbst — ganz eben so, wie ihm 1 Kor. 15, 47. von seinem Apostel geschieht — eine himmlische Menschheit zugeschrieben, eine Existenz als Menschensohn im Himmel, die er vor seiner irdischen Laufbahn besaß, ja noch während derselben irgendwie fortbesitzt (ὁ ὢν ἐν οὐρανῷ), obwohl er sie in anderer Hinsicht aufgegeben hat (καταβάς). Nach dem Allem wird endlich ein Schluß erlaubt seyn, welcher die anscheinende Differenz paulinischer und johanneischer Christologie, von der wir oben ausgingen, in eine bloße Verschiedenheit des Ausdrucks auflösen würde, der Schluß: auch Johannes der Evangelist habe in jener eigenthümlichen Bezeichnung seines Prologs nicht, wie man gewöhnlich annimmt, das Gottheitliche in Christo im Gegensatz zum Menschheitlichen, sondern nur das Vorgeschichtliche im Gegensatz zum Geschichtlichen auf einen classischen Ausdruck gebracht.

Wir kehren zu Paulus zurück, dem allein wir weiter nachzugehen die Absicht haben. Wir haben bei ihm für die gefundene Anschauung noch weitere Belege aufzuweisen, Belege mittelbarer Natur, welche eben deßhalb durch keine exegetische Ausflucht beseitigt werden können, und die zugleich den Schlüssel des Ver-

ständnisses für die ganze Wahrnehmung bieten. Jene merkwürdige vielsagende Selbstbezeichnung Christi als des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, welche bei einer das ganze neue Testament gleichmäßig umfassenden Untersuchung vor Allem näher zu erwägen wäre, hat sich Paulus zwar nicht buchstäblich angeeignet, gewissermaßen aber übersetzt und ausgelegt in seiner schon erwähnten Benennung des Herrn als des δεύτερος oder ἔσχατος ἄνθρωπος, als des πνευματικὸς, ἐπουράνιος Ἀδάμ (Röm. 5, 12 ff. 1 Kor. 15, 45 ff.). Wir haben hier jedenfalls einen menschheitlichen, von der Idee des Menschen hergenommenen Ausdruck für das Ganze der Person Christi. Stände es nun mit dieser Person in der That, wie die herkömmliche Anschauungsweise will, d. h. wäre die Menschheit Christi nur etwas zu seiner ohnedieß fertigen Logospersönlichkeit hinterher Angenommenes, — wäre dann ein solcher Ausdruck überhaupt möglich? Die Menschheit gehörte dann ja gar nicht zur Substanz, zum Wesen der Person Jesu Christi; sie wäre für den Sohn Gottes etwas rein Accidentelles, so accidentell, daß ja nach der gewöhnlichen Auslegung der oben besprochenen Stellen das neue Testament bei dem Subject „Jesus Christus" zumeist nicht einmal darauf achtete, ob die Menschheit mitzudenken wäre oder nicht. Da darf denn wohl gefragt werden, ob auch etwas, das den Herrn so wesentlich zu unserem Heiland und Versöhner macht, wie seine Menschheit, zugleich etwas für seine Person so Unwesentliches und Nebensächliches seyn könne, oder wenigstens — wenn auch das denkbar seyn soll —, ob es denn möglich sey, daß seine ganze Person, das Wesentliche, die Substanz, ausgedrückt würde durch das Unpersönliche und Unwesentliche, durch das Accidens — den Begriff ἄνθρωπος. In der That weist schon die bemerkenswerthe Unbefangenheit und Vorbehaltlosigkeit, mit welcher Paulus den Herrn geradezu als Menschen bezeichnet (z. B. Röm. 5, 15.), auf eine ganz andere Stellung und Bedeutung seiner Menschheit hin, und der nähere Inhalt der angeführten Stellen läßt uns über dieselbe auch nicht im Dunkeln. Dem Apostel ist Christus freilich nicht „ein Mensch" im Sinne der Rationalisten, — vielmehr gehört es nach Phil. 2, 7—8. zu seiner Selbstentäußerung, daß er ὁμοιώματι καὶ

σχήματι „wie ein (anderer) Mensch“ ist —, sondern er ist ihm „der Mensch“, der „eine“ wahre Mensch, in welchem die ganze Idee der Menschheit verwirklicht ist. Das sagt schon der Name „Adam“, denn schon Adam, der erste Mensch, ist nicht bloß ein Mensch wie andere, sondern in gewissem Sinne der Mensch, der Urmensch, in welchem die ganze Menschheit im Keime beschlossen liegt, die ganze Fülle, welche hernach in der Entwickelung des menschlichen Geschlechtes in tausendmaltausend verschiedene Individuen sich auseinanderlegt, der Anlage nach zusammengefaßt ist. Aber Adam ist dieser menschheitliche Mensch doch nur nach der einen, der niederen Lebensbeziehung der Menschheit, in irdischer Hinsicht, für ihr psychisches Leben (daher χοϊκός, ψυχικός, 1 Kor. 15, 45—47., vgl. 2, 14.); die pneumatische Anlage, die andere und höhere, himmlische Lebensrichtung des menschlichen Wesens, hat er nicht einmal für seine eigene Person entwickelt, geschweige denn, daß er für Andere ein wirksames Princip derselben hätte werden können; vielmehr ist er durch seinen Abfall (παράπτωμα, Röm. 5, 15.) von der geistlichen und himmlischen Art und Bestimmung ein wirksames Princip des Gegentheils, der Sünde und des Todes, geworden. Und so ist er in seiner menschheitlichen Stellung nur der „Typus“ eines „zukünftigen“, in ähnlicher und doch entgegengesetzter Weise wirkenden „zweiten“ Adam, der, weil es nach ihm keinen weiteren mehr gibt, noch bedarf, auch der „letzte“ heißt, eines „geistlichen und himmlischen Adam“, welcher für die Menschheit nach ihrer geistlichen Anlage und himmlischen Lebensbeziehung dasselbe seyn wird, was der erste für ihre psychische und irdische, welcher die geistliche und himmlische Art und Bestimmung der Menschheit nicht nur für sich, sondern principiell für Alle verwirklicht und so nicht nur den Schaden wieder gut macht, den der erste Adam angerichtet, sondern auch überschwenglich thut und hinzuschenkt, was von jenem nicht hätte ausgehen können (Röm. 5, 15 ff.). Dieser andere Adam ist erschienen in Christo; aber Christus ist dieser zweite und letzte, geistliche und himmlische Mensch nicht etwa nur so nebenbei, sondern er ist — richtig verstanden — nichts Anderes, Weiteres als das, denn es gibt nichts Höheres, das er seyn könnte. Wenn

der Apostel in immer höher fliegenden Worten Gnade, Rechtfertigung, ewiges Leben, königliche Herrlichkeit für Alle entspringen läßt aus diesem „einen Menschen Jesus Christus“, so ist ja klar, daß Alles, was wir an ihm haben und von ihm bedürfen, in diesem seinem menschheitlichen Charakter beschlossen ist. Nicht als wäre der gottheitliche damit bei Seite geschoben, — nichts weniger als das; er ist vielmehr eben damit gesetzt; denn welch' vollkommneres Kennzeichen der Gottheit gäbe es, als unerschöpflicher Quell göttlichen Lebens für Alle zu seyn? Aber indem der Apostel dieß gerade von dem Herrn aussagt nach dessen menschheitlichem Charakter, läßt er das Gottheitliche und Menschheitliche in Christo offenbar viel tiefer und vollkommener congruiren, als die nachherige Kirchenlehre das vermag; er kennt eben keinen gottheitlichen Charakter Christi, der noch neben und über dem menschheitlichen bestände, sondern er hat das Ganze der Person Christi hier auf einen menschheitlichen Ausdruck gebracht, der das Gottheitliche von selbst umfassen und einschließen muß. Aber wird danach die Menschheit Christi noch etwas zu einer rein gottheitlichen Persönlichkeit nachträglich Hinzugekommenes seyn können?

Natürlich muß der Apostel nach seiner oben erörterten Lehre von der Gottheit Christi nicht minder im Stande seyn, das Ganze der Person Christi ebensowohl auch auf einen gottheitlichen Ausdruck zu bringen, der wiederum das Menschheitliche wesentlich in sich schließt; und daß dieß wirklich und erweislich von ihm geschieht, daß die gottheitlichen Bezeichnungen Christi, welche er anwendet, solcher Art und solchen Gebrauches sind, daß das Menschliche, Menschheitliche an Christo in ihnen nicht etwa übersehen, sondern nothwendig mitgesetzt ist, das ist ein weiterer Beleg für die Richtigkeit unserer Grundanschauung. Wir denken hier an die Bezeichnungen υἱὸς τοῦ θεοῦ, εἰκὼν τοῦ θεοῦ, Namen, welche dem Wortlaute nach unstreitig nicht das Menschliche, sondern allein das Göttliche in Christo zum Ausdruck bringen. Den ersteren anlangend, so beweist das freilich noch nichts für unseren Zweck, daß derselbe oft, ja zu allermeist von der geschichtlichen Person Jesu Christi gebraucht wird; nicht darum

fragt sich's, ob sich das Menschliche mit der Gottessohnschaft vertrage, sondern darum, ob dasselbe im Begriffe der Gottessohnschaft ein wesentliches und unerläßliches Moment sey. Ein solches Verhältniß aber scheint uns allerdings am Tag zu liegen in allen den Stellen, in welchen von einer ewigen Erwählung und vorbestimmten Kindschaft der Gläubigen in Christo, dem Sohne Gottes, die Rede ist; denn schaut Gott von Ewigkeit her die Gläubigen an in der Gestalt, welche sie in der Gemeinschaft seines Sohnes gewinnen, so muß er auch von Ewigkeit her seinen Sohn anschauen in der Gestalt, in welcher er mit den Menschenkindern Gemeinschaft hat, in der Menschengestalt. Die bezeichnendste unter jenen nicht wenigen Stellen dürfte Röm. 8, 29. seyn, wo die von den Gläubigen zu erwartende *υἱοθεσία* beschrieben wird als ein *συμμόρφους εἶναι τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*. Werden wir da nicht sagen dürfen: wenn ohne Ueberschreitung der ursprünglichen göttlichen Idee der Menschheit, vielmehr in ausdrücklicher Verwirklichung einer ewigen göttlichen *πρόθεσις* (V. 28.) Menschenkinder dem Bilde des Sohnes Gottes so gleichgestaltig werden sollen, daß zwischen ihm und ihnen kein anderer Unterschied bleibt, als der des Erstgeborenen unter seinen Brüdern, dann muß es auch der Idee des Gottessohnes wesentlich seyn, den nach Gottes Willen gestalteten Menschen zu gleichen, also das Urbild der gottwohlgefälligen Menschheit zu seyn? Denn ein Gottseyn, das im Unterschied und Gegensatz zum Menschseyn das Wesen seiner Person ausmachte, wäre und bliebe doch für solch' eine brüderliche Gleichheit zwischen dem Gottessohn und den Menschenkindern ein Hinderniß, nicht minder groß und unübersteiglich, als es einer etwaigen Gleichheit zwischen den Menschen und Gott dem Vater im Wege stände (vgl. 1 Tim. 6, 16.). — Der andere Ausdruck, dessen sich Paulus für das Gottheitliche der Person Christi bedient, *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*, bezieht sich in den beiden Stellen, in denen er vorkommt (2 Kor. 4, 4.; Kol. 1, 15.), nicht auf das rein innergöttliche Verhältniß des Vaters und Sohnes, sondern auf die durch den Sohn an uns ergehende Offenbarung des Vaters; in der Kolosserstelle ist das durch den

Zusatz τοῦ ἀοράτου angedeutet, der uns erinnert, daß der verborgene Vater im Sohne als seinem „Bilde" für uns ὁρατὸς werde; im zweiten Korintherbriefe hat die im Evangelium strahlende Herrlichkeit Christi (V. 4.) den Namen εἰκὼν τοῦ θεοῦ überhaupt erst veranlaßt und in V. 6. erläutert ihn der Gedanke, daß die Herrlichkeit Gottes im Angesicht Jesu Christi erscheine. Nun ist im Sinne des Apostels der ewige Sohn Gottes gewiß nicht erst durch seinen Eintritt ins irdische Daseyn εἰκὼν τοῦ θεοῦ geworden, sondern er ist selbstverständlich dieß Ebenbild eben darum, weil er der ewige Sohn Gottes, weil er Gottes eigenes gegenständliches Ich ist, und demgemäß steht auch Kol. 1, 15. das Prädicat εἰκὼν τοῦ θεοῦ gleichsam als das logische prius noch vor dem πρωτότοκος πάσης κτίσεως, das doch jedenfalls (vgl. V. 17.) auf das vorirdische Daseyn Christi verweist. Aber so wenig das εἰκὼν τοῦ θεοῦ nur in eine hinterher angenommene menschliche Natur gesetzt werden kann, eben so wenig läßt sich dasselbe denken ohne das, wodurch der Vater im Sohne uns Menschenkindern erst anschaulich, erst bildlich wird, die Menschheit; ein Gottheitliches, das nicht zugleich ein Menschheitliches wäre, bliebe ja, im Widerspruch mit dem Begriff eines εἰκὼν τοῦ ἀοράτου, selber ein ἀόρατον[a]). Nimmt man hinzu, wie der ganze Ausdruck εἰκὼν τοῦ θεοῦ ohne Zweifel aus 1 Mos. 1, 27. („Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde") herstammt, so wird vollends einleuchtend, wie auch hier das Gottheitliche in Christo das Menschheitliche in sich faßt und trägt, nicht anders als in Ausdrücken wie ὁ εἷς ἄνθρωπος, ὁ δεύτερος Ἀδὰμ das Menschheitliche seinerseits das Gottheitliche in sich faßte und trug. Mithin ist dem Apostel das Ebenbild Gottes

a) Der paulinische Terminus εἰκὼν τοῦ θεοῦ ist, wie sich hier fühlbar macht, dem johanneischen λόγος τοῦ θεοῦ dem Gehalte nach ganz congruent. Beide bezeichnen — der eine nur unter dem Gleichnisse des Sehens, darum als Bild, der andere unter dem des Hörens, darum als Wort — das ewige persönliche Princip der göttlichen Offenbarung. Und so wird das, was wir über den menschheitlichen Mitgehalt des Begriffes εἰκὼν bemerken, nicht minder von dem Begriffe λόγος zu gelten haben und sich von hier aus das bestätigen, was wir oben über die Fassung des letzteren vermuthet.

an sich das Urbild der Menschheit, und umgekehrt; beide Begriffe decken sich, fallen in Einen zusammen.

Und damit haben wir auch schon, wie wir glauben, des ganzen Räthsels Lösung ausgesprochen. Christus ist das Haupt der Menschheit, der andere geistliche Adam, eben als Gottes Sohn und Ebenbild; er ist Gottes Sohn und Ebenbild eben als Urbild und Haupt der gottwohlgefälligen Menschheit; beides ist unzertrennlich, beides geht in unzertrennlicher Einheit zurück in die Tiefen der Gottheit. Gott denkt und setzt im trinitarischen Proceß sein gegenständliches Ich, den Sohn, nicht wieder nur als puren Gott, sondern zugleich als Menschen, nicht bloß als sein eigen in ihm bleibendes Ebenbild, sondern zugleich als Urbild einer aus ihm selbst herauszusetzenden und dann auf freie Weise (durch den Geist) mit ihm wieder in eins zu setzenden Schöpfung, in welcher er die ganze Fülle seines Wesens offenbaren, außerhalb seines ewigen Selbst im Werdeproceß verwirklichen will: das ist, wenn uns nicht Alles trügt, die Grundanschauung des Apostels, wir dürfen sagen, des ganzen neuen Testaments. Und diese Grundanschauung läßt uns gerade Paulus nicht nur aus vereinzelten Andeutungen, wie wir sie seither zusammengesucht haben, errathen, er spricht sie auch geradezu aus in jener Hauptstelle, die wir gleich anfangs anführten, auf die aber erst hier das volle Licht fällt, Kol. 1, 15—17. Denn was Anderes, als eben was wir seither gefunden, besagt es doch, wenn hier V. 15. das *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* im selben Athemzug *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* genannt wird? *Πρωτότοκος πάσης κτίσεως* — das heißt doch, wie V. 17. näher ausführt, nicht nur, daß er *πρὸ πάντων* ist, sondern zugleich, daß *τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε*; das gibt doch dem Sohne Gottes nicht nur ein negatives Verhältniß zu jeglicher Creatur, insofern er ihr seinem Ursprunge nach zeitlich vorangeht und nicht wie sie geschaffen ist (*κτίσις*), sondern gezeugt oder geboren (*πρωτότοκος*)—, sondern zugleich ein positives, insofern er zugleich ihr Erstling, ihr Fürst, ihr Princip ist (*ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ*, Offenb. Joh. 3, 14.), dessen Ursprung den ihren, wenn auch als einen ganz anders gearteten, bereits in sich hegt und trägt. In

diesem Sinne wird das *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* noch ausdrücklich erläutert im unmittelbar folgenden 16. Vers, wo das *ὅτι* aufs bestimmteste erklärt, daß mit jener Bezeichnung ein Zusammenhang des Gottessohnes und der Creatur, und nicht ein bloßer Unterschied zwischen beiden, gesetzt sey, und wo das *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα* diesen Zusammenhang näher dahin bestimmt, daß Christus der persönliche Inbegriff alles zu Schaffenden sey, die idea omnium rerum, wie die Scholastiker sagten [a]). Die creaturverwandte Seite aber, vermöge deren der Sohn Gottes das Princip der Schöpfung ist, kann nichts Anderes seyn, als eine ewige Menschheit, denn der Mensch ist Ziel und Krone aller Creatur.

Es fällt in die Augen, welche Bedeutung der nachgewiesenen apostolischen Grundanschauung innewohnt für das ganze Verhältniß von Gott und Welt, Gottheit und Menschheit. Der ungeheure Unterschied einer solchen Anerkennung eines ewigen Weltprincips im persönlichen Gotte von einer pantheistischen Weltvergötterung liegt auf der Hand und wird keiner besonderen Erörterung bedürfen. Allerdings aber ist auch dem deistischen Dualismus von Gott und Welt, welcher das Verhältniß beider zu einem äußerlichen und willkürlichen macht, durch jene Anerkennung erst die Spitze abgebrochen und so die vom Christenthum

a) Diese von Aelteren und Neueren, auch von Neander, anerkannte einfachste und tiefsinnigste Fassung des *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα* wird von Meyer in seinem Commentar abgewiesen aus einem Grunde, der nach dem seither Erörterten für uns nicht mehr bestehen wird, nämlich weil dieselbe der sonstigen Vorstellungs- und Ausdrucksweise des Apostels fremd sey. Wenn Meyer statt dessen erklärt: „der Act der Schöpfung beruhte ursächlich in Christo", so läßt sich dabei, abgesehen davon, daß *ἐν* an sich keine Ursache bezeichnet, wenig Klares denken. Denn letzte Ursache des Schöpfungsactes ist der Sohn gar nicht, sondern der Vater. Daß er aber Mittelursache desselben sey, sagt der Apostel sogleich durch das *δι' αὐτοῦ*, kann es also nicht bereits in dem *ἐν αὐτῷ* haben sagen wollen. Soll aber der Unterschied des *ἐν* und *διά* darin bestehen, daß der Sohn Gottes nicht bloß als ein den Dingen fremdes Werkzeug (*διά*), sondern als eine die Dinge in sich hegende Ursache bezeichnet würde, so wäre nicht nur nach einem solchen *ἐν* das *διά* überflüssig, sondern es käme der Sinn des *ἐν* doch wieder auf unsere Fassung hinaus.

erforderte rechte Mitte zwischen falscher Zertrennung und falscher Vereinerleiung bereits im Bewußtseyn und Lehrbegriff des großen Apostels aufgezeigt. Nun erst ist die Welt Gott gegenüber weder etwas absolut Nothwendiges, noch etwas rein Zufälliges, sondern die von ihm frei gewollte Verwirklichung einer Idee, die ihm allerdings wesentlich innewohnt, an der er aber auch ohne ihre Realisirung nach außen sein bedürfnißloses Genügen zu haben vermöchte. Der Mensch aber, den pantheistische Vergötterung zuletzt doch nur mit dem lieben Vieh in eine Reihe bringt, empfängt hier erst, dadurch, daß sein Urbild im persönlichen Wesen Gottes aufgewiesen wird, die volle Bürgschaft seines wesentlichen Vorzugs vor aller anderen Creatur und zugleich doch den vollen Grund der Abhängigkeit, Demuth und Kindesverpflichtung gegen seinen Schöpfer und Vater. Weder seiner Idee nach so wesentlich von Gott verschieden, um der vollen Gemeinschaft mit ihm nicht fähig zu seyn, noch seiner Wirklichkeit nach mit ihm so wesenseins, um des sittlich bedingten Einswerdens nicht erst zu bedürfen, das unfertige individuelle Nachbild eines ewigen, in Gottes Herzen ruhenden und aus Gottes Herzen hervorgegangenen urbildlichen Eingebornen, hat er durch dieß sein Urbild (ἡμεῖς δι' αὐτοῦ, 1 Kor. 8, 6.) die Gestalt desselben erst wirklich zu gewinnen und hierdurch einer Gottesgemeinschaft fähig und theilhaftig zu werden, die eben so gewiß eine selig vollkommene seyn, als den Unterschied des schöpferischen und geschöpflichen Daseyns nicht aufheben wird (1 Kor. 15, 28: ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν). Und wenn nun jener urbildliche Eingeborne, um uns zu solchem Ziele zu führen, die ihm an sich eignende göttliche Herrlichkeit und Vollkommenheit noch einmal für uns im zeitlichen Werden hat erwerben und zu der himmlisch-idealen Verwandtschaft mit uns noch eine irdisch-geschichtliche hat hinzuannehmen müssen (Phil. 2, 6—11.), so ist doch das brüderliche Verhältniß zwischen ihm und uns bereits von Ewigkeit her in ihm selber begründet und somit für unser Verständniß seiner Person die Haupt- und Grundnoth der altkirchlichen Christologie, welche den Gottmenschen als lebendige persönliche Einheit aus den dualistisch gedachten Factoren der Gottheit und Menschheit

zusammenzuaddiren sich vergeblich mühte, von vornherein überwunden.

Indeß ehe wir dieser Folgerungen, gerade für die Christologie, froh werden mögen, wird jene Lehre von einer ewigen Menschheit Christi zur Abwehr naheliegender Anstöße und Mißverständnisse noch einer näheren Betrachtung bedürfen. Man wird fragen, wie es möglich seyn solle, ein menschliches Daseyn ins ewige Leben des dreieinigen Gottes hineinzudenken, oder, wenn denn ein solches gedacht werden könne und müsse, was dann für das irdische Leben und geschichtliche Werden eines solchen Daseyns Anderes übrig bleibe, als leerer Schein. Beide gewichtige Einwendungen lassen sich, wie wir glauben, durch ein genaueres Insaugefassen des gewonnenen Ergebnisses heben.

Was die erstere angeht, so läge eine logische Unmöglichkeit, in Gott ein ewiges Princip der Menschheit zu denken, doch nur dann vor, wenn Zeitlichkeit und Endlichkeit wesentlich zur Idee des Menschen gehörten. Das ist aber so wenig der Fall, daß ja im Gegentheil nach der Schrift die Menschen πρὸ αἰώνων von Gott bestimmt und erwählt sind zu einer ζωὴ αἰώνιος: so hoch ragt die göttliche Idee der Menschheit über Zeitlichkeit und Endlichkeit hinaus. Wer es nun gleichwohl undenkbar und unerträglich fände, daß sie hineinragen sollte bis ins eigenste Leben des dreieinigen Gottes, den dürften wir daran erinnern, daß ja auch nach kirchlicher Anschauung in dem gen Himmel fahrenden Christus die Menschheit — und zwar in der Vollständigkeit ihrer Factoren Geist, Seele und Leib — in das Leben der Trinität eingeht. Ist das aber möglich, so wird es auch denkbar seyn, daß die Menschheit von Anbeginn im Wesen des dreieinigen Gottes irgendwie bestehe; ja es wird, da ein ganz Fremdes und Neues schwerlich in die Gottheit wird eingehen können, ohne eine dem Wesen Gottes widersprechende Veränderung hervorzubringen, eben daher die Nothwendigkeit erhellen, das, was im Proceß der Weltgeschichte in die Gottheit eintritt, als ein bereits ursprünglich ihr Eignendes und Entstammendes zu denken. Wir unternehmen es nicht, von der gefundenen apostolischen Anschauung aus die Trinitätslehre überhaupt zu beleuchten, die jedenfalls

nicht so weit aufs Reine gebracht ist, um in ihrem Namen einem neuen Gesichtspunct von vornherein das Recht des Daseyns absprechen zu dürfen; nur auf zweierlei unserer Sache günstige Verhältnisse sey beiläufig aufmerksam gemacht. Einmal darauf, daß dieselbe Doppelseitigkeit, welche wir im Wesen des Sohnes Gottes begründet fanden, auch im Wesen des heiligen Geistes nicht zu verkennen ist. Wie der Logos offenbarend das Unendliche ins Endliche, das Göttliche ins Menschliche zu übersetzen trachtet, so trachtet wiederum der Geist, an dieß Endliche und Menschliche das Unendliche und Göttliche mitzutheilen und also das aus Gott durch den Logos Hervorgegangene in freier und darum höherer Weise in Gott zurückzuführen. Es liegt daher in seinem wie in des Logos Wesen begründet, eine nach dem Innen und eine nach dem Außen des göttlichen Selbst gekehrte Seite zu haben: ist der Logos nicht nur der innergöttliche Gedanke, in dem die Gottheit sich ihrer selbst bewußt ist, sondern zugleich das offenbarende Wort, das eine Welt ins Daseyn ruft, um sich in ihr zu verwirklichen, so ist auf ganz entsprechende Weise der Geist nicht nur das innergöttliche Willensband, welches das göttliche Wesen zur persönlichen Einheit zusammenschließt, sondern zugleich die von Gott ausgehende Willenskraft, welche das göttliche Leben an die Welt mittheilt und in die nach dem Bilde des Logos geschaffenen Seelen ausgießt. Wie darum der Sohn des Vaters Ebenbild und das Urbild aller Gotteskinder zugleich ist, so ist auch der heilige Geist zugleich der Geist des Vaters, durch den Er in der Gemeinde seiner Kinder Zeugniß gibt, und der Kindesgeist dieser Gemeinde, der in ihr betet und zu Gott spricht: „Abba, lieber Vater" (Röm. 8, 15—16. und 26—27.). — Das Andere, worauf wir hindeuten wollten, ist die, wie es scheint, von unserer Grundanschauung aus mögliche Lösung einer Enantiophanie, deren Anerkennung kein unbefangener Schriftforscher verweigern wird, der Enantiophanie coordinirender und subordinirender Trinitätsäußerungen der heiligen Schrift. Gewiß ist von den Tagen des Athanasius an bis heute für die Wesensgleichheit und Absolutheit des Sohnes und Geistes wider subordinatianische Theorien mit gutem Grunde der heiligen Schrift

und des theologischen Gedankens gestritten worden; aber ist es auch je gelungen, der bekämpften Gegenlehre allen Rechtsanspruch zu nehmen, oder gibt ihr nicht die Kirchenlehre selbst einen solchen durch das Eingeständniß, daß der Sohn und der Geist in einer Weise am Vater ihren Ursprung haben, wie ihn umgekehrt der Vater am Sohne und Geiste nicht hat? Daß die heilige Schrift den Vaternamen immerfort mit dem Namen Gottes in einer Weise congruiren läßt, wie sie es mit dem Namen des Sohnes und des heiligen Geistes nimmermehr thut; daß der Herr selbst den Vater größer denn sich, daß er ihn geradezu seinen Gott nennt (Joh. 14, 28. 20, 17.); daß der Apostel am Ende des Weltlaufs auch den Sohn dem Vater sich unterordnen läßt, „auf daß Gott sey Alles in Allem": das sind Instanzen, welche nöthigen, mit der unveräußerlichen Gleichstellung der Personen eine wohlverstandene Unterordnung nicht im Widerspruch zu finden, sondern nach Kräften in Einklang zu setzen. Hierzu nun scheint uns eine Anschauung die Hand zu bieten, welche im Sohne Gottes Gottheit und Menschheit, also Ursprünglichkeit und Abbildlichkeit, Selbständigkeit und Abhängigkeit in eins denkt und so den Satz des alten Symbolums buchstäblich und doch ohne den darin liegenden bösen Dualismus der Naturen zu bestätigen erlaubt: „der Sohn ist dem Vater gleich nach seiner Gottheit, geringer als der Vater nach seiner Menschheit." Wenn aber auch nach dem kirchlichen Lehrbegriff das Moment der Abbildlichkeit und Abhängigkeit sich aus dem Wesen der zweiten Person nicht ganz wegthun läßt, so liegt hierin wieder ein Zeugniß für die Zulässigkeit und Nothwendigkeit unserer Grundanschauung; denn Abbildlichkeit und Abhängigkeit (und nicht Zeitlichkeit und Endlichkeit) sind ja gerade dem göttlichen Wesen gegenüber die unterscheidenden Begriffsmomente des *menschlichen* Wesens.

Bei alledem geben wir ohne Weiteres zu, daß eine menschliche Persönlichkeit, wie sie, aus Geist, Seele und Leib bestehend, durch die Himmelfahrt in die Gottheit eingeht, in der Gottheit nicht gedacht werden könne von Ewigkeit her; denn eine solche Persönlichkeit setzt jenes zeitliche Werden und Gewordenseyn voraus, dessen Unterlage für den Geist vermittelst der Seele der

Leib ist; ein Gewordenes aber kann nicht von Ewigkeit her seyn. Aber wir haben auch von Ewigkeit her nicht eine menschliche Persönlichkeit in Gott gesetzt, sondern ein persönliches Princip oder Urbild der Menschheit, und das ist ein wesentlicher Unterschied. Ein Unterschied, der zusammenfällt oder doch bei klarerer Fassung zusammenfallen sollte mit dem Unterschiede zwischen dem Personseyn im trinitarischen und der Persönlichkeit (Gottes und des Menschen) im allgemein-philosophischen Sinne, einem Begriffsverhältniß, das wohl einmal eine unbefangene Klarlegung bewirkte. Gewiß ist der Logos, der ewige Sohn Gottes, Person; er hat ja Theil an der absoluten Persönlichkeit, an der Persönlichkeit Gottes, von dem er nicht nur irgend welche Kraft, irgend welchen, wenn auch noch so erhabenen, Einzelgedanken, sondern dessen ganzes persönliches Leben und Wesen selbst er von Ewigkeit abbildet und ausdrückt. Aber daß dieser Sohn Gottes noch nicht als eigene Persönlichkeit aus Gottes Leben und Wesen herausgetreten und zu dem vollen Fürsichseyn, das Gott gegenüber möglich ist, gelangt sey, ehe er eben „vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen“ ist, das kann doch eigentlich keines Beweises bedürfen, denn es sagt ja beides dasselbe. Mit anderen Worten: die vorgeschichtliche Existenz des Sohnes Gottes läßt sich nur denken als eine irgendwie ideale. Hat sich das seither schon mit jedem Schritt unserer Erörterung deutlicher aufdrängen müssen, so ist es doch wichtig genug, um hier eine ausdrückliche Hervorhebung und Feststellung zu erheischen. Es kann mit den Wörtern „Idee“ und „ideal“ freilich ein sehr verschiedener Werth verbunden werden; wir nehmen dieselben selbstverständlich nicht im nominalistischen, sondern im realistischen Sinne. Mit diesem Sinne dürfen wir daran erinnern, daß ja das platonische *ἰδέα* an sich nichts Anderes und Geringeres aussagt, als das paulinische εἰκὼν (τοῦ ϑεοῦ), und dürfen erwarten, daß man das Wort in unserem Munde nicht anders wäge und richte, als im Munde der Alten, die den Sohn Gottes, wie oben erwähnt, auf Grund von Kol. 1, 15. als die idea omnium rerum unbefangen bezeichneten. Wer dürfte leugnen, daß alle Dinge in Gott als Seine Gedanken höchst real sind, auch ehe sie sich in der Welt

realisiren, Gottes Sohn aber, der ewige Gedanke Seiner selbst, von Ewigkeit her das Allerrealste, die Realität aller anderen Realitäten? Aber wir Menschen vermögen von unserem zeitlich-irdischen Standpuncte aus die Dinge erst dann für real zu erkennen, wenn sie, aus Gott vollständig hervorgegangen, Ihm gegenüber zu dem ihnen gegönnten Fürsichseyn gelangt sind; und insofern vermögen wir auch dem Sohn Gottes, bevor er vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen, bevor er dazu gelangt ist, seinen Willen als einen vom Willen des Vaters verschiedenen diesem unterordnen zu können (— denn ins ewige Leben der Trinität hinein wird doch Niemand ein „Vater, nicht mein, sondern dein Wille geschehe" sich denken wollen —), nur eine ideale Existenz zuzuschreiben, die sich dann zeitlich, geschichtlich in unserem Sinne realisirt. Wir könnten demgemäß auch sagen, der Sohn Gottes habe von Ewigkeit her reale Existenz nach seiner Gottheit, ideale nach seiner Menschheit; nur daß wir damit nicht eine objectiv verschiedene Doppelexistenz ausgesagt hätten, sondern nach derjenigen Congruenz und Identität der Gottheit und Menschheit in ihm, von der wir ausgehen, nur ein subjectiv verschiedenes Erscheinen seiner einheitlichen Existenz, je nachdem sie gleichsam von oben oder von unten, von ihrer dem ewigen Seyn des Vaters — oder von ihrer dem Gebiete des zeitlichen Werdens, der Welt und Geschichte, zugewandten Seite betrachtet wird. Wir können aber, wenn wir eine irgendwie anschauliche Erkenntniß gewinnen wollen, nur von dieser Seite her auf- und durchschauen zu jener.

Wir sind uns des Unterschiedes dieser Ansicht der Sache von der herkömmlichen Vorstellungsweise wohl bewußt: aber sollte sich nicht schon aus dem folgerichtig durchgedachten Begriffe der „Präexistenz", den wir mit derselben gemein haben, die Wahrheit unserer Auffassung ergeben? Präexistent, vorgeschichtlich ist doch nicht gleichbedeutend mit ewig, auch dann nicht, wenn das Vorgeschichtliche als ein Uranfängliches gesetzt wird. Denn ewig besagt ein in sich abgeschlossenes und vollendetes, über allen Trieb des Werdens erhabenes Seyn, vorgeschichtlich dagegen ein solches, das noch in die Geschichte, also ins Werden, einzugehen

bestimmt, also auch demgemäß beschaffen und angelegt ist, und ein solches zum Eingehen ins Werden angelegte Seyn nennen wir eben ein ideales. Was aber zum Werden angelegt ist, das muß auch durchs Werden zu etwas kommen, das es zuvor nicht war, zu einem Gewordenseyn, einer Verwirklichung, in der es seinem uranfänglichen Seyn gegenüber ein volleres Daseyn, eine vorher so nicht besessene Realität hat. Und so erledigt sich hier zugleich jener andere oben erwartete Einwand, als ob eine ewige Gottmenschheit Christi sein geschichtliches Daseyn unvermeidlich doketisire, ein Einwand, dessen Grundlosigkeit die weitere Durchführung unseres Gedankens vollends veranschaulichen wird —: nun gerade wird ja das zeitliche Leben des Herrn zum vollen Gegentheil einer bloßen Scheingeschichte, zur persönlich-geschichtlichen Verwirklichung der ewigen eingebornen Idee. Ja wir halten dafür, daß die Doketisirung des Lebens Jesu, von welcher die kirchliche Christologie bekanntlich keineswegs frei ist, allein auf diesem Wege wirklich vermieden werden kann. Wer die Idealität des vorgeschichtlichen Seyns Christi leugnet und, wie es herkömmliche Art und Weise ist, die präexistente Person bereits auf gleichem Fuß mit jeder geschichtlichen Persönlichkeit behandelt, für den muß trotz aller entgegengesetzten Bemühungen die irdische Lebensgeschichte Christi in ihrem Innersten unvermeidlich zur bloßen Scheingeschichte werden. Denn ein bloßer Schein ist und bleibt eine Lebensgeschichte, bei der für die Persönlichkeit selbst, die sie durchlebt, nichts Innerliches und Bleibendes herauskommt; wie soll aber etwas herauskommen für eine Persönlichkeit, die von vornherein und noch ehe sie beim Eintritt in die Welt die (freilich dann nothwendigerweise unpersönliche) Menschheit annimmt, als völlig fertige gedacht wird? Aber nicht nur mit dem in der Schrift sich gründenden wissenschaftlichen Gedanken —, auch mit ausdrücklichen Zeugnissen derselben erscheint uns eine solche Anschauung unvereinbar. Oder wird nicht Phil. 2, 9. in dem ὑπερύψωσε κτλ. dem durch seine sittlich-geschichtliche Entwickelung, durch den vollkommenen Gehorsam hindurchgegangenen ewigen Sohn offenbar eine höhere Existenz zugeschrieben, als er vorher besaß? Und wenn es Hebr.

5, 8—9. geradezu heißt, daß Christus, ob er gleich (Gottes) Sohn war, doch durchs Leiden habe Gehorsam lernen und hierdurch vollendet werden müssen, — liegt darin nicht, daß es auch für den Sohn Gottes ein vollendetes und vollkommenes Seyn gab, das er nicht hatte, noch haben konnte, ehe denn er hindurchgegangen war durch die Schule des Gehorsams, durch jenes sittliche Werden, welches allein auf dem Gebiete der creatürlichen Freiheit statthaben kann? —

Es bleibt uns übrig, andeutend nachzuweisen, wie von diesen Voraussetzungen aus der Uebergang aus dem vorgeschichtlichen ins geschichtliche Daseyn sich ebne. Von der herkömmlichen Anschauung aus wird dieser Uebergang niemals befriedigend vollzogen werden; denn wer aus einem in jedem Sinne fertigen Seyn einen Uebergang ins Unfertige, ins Werden sucht, der hat sich das einfach Undenkbare zu denken gesetzt. Für uns dagegen steht die Frage nun so: — nicht, wie es für eine im vollen Fürsichseyn stehende göttliche Persönlichkeit eine Brücke gebe zum Unbewußt- und Willenloswerden im Mutterleib, vielmehr wie denn die persönliche eingeborene Idee ihren Weg mache zur Verwirklichung ihrer selbst in einer menschlichen, bewußt und willenhaft werdenden Persönlichkeit. Da versteht es sich denn von selbst, daß der Weg im Allgemeinen, und vom Punct der Sünde noch abgesehen, nur wesentlich derselbe seyn kann, der für jede persönliche, d. h. gottebenbildliche, Idee zur Verwirklichung geordnet ist. Persönliche Gottesidee ist aber, wie der eingeborne Sohn in ursprünglicher, so jedes Menschenkind in abgeleiteter Weise; wie der Eingeborne die ursprüngliche und allumfassende Gottesidee, das Bild Gottes in der lebendigen, persönlichen Einheit seiner Fülle, so stellt jeder zum Gotteskinde angelegte und von Ewigkeit her vorbestimmte Mensch dieselbe Idee, dasselbe Bild dar in individualisirter Gestalt, in irgend einer der tausendmaltausend Besonderungen, die als mannichfaltige Möglichkeiten in jener Einheitsfülle schlummern. Sind wir nun geschaffen nach Gottes Bilde, „Seines Geschlechtes“, wie der Apostel den Athenern bestätigt, so geht auch unser Weg wesentlich vom Himmel zur Erde und wieder von der Erde zum Himmel, wie der seine;

und ist Er vom Vater, welcher „Geist“ ist, ausgegangen und in die Welt, d. i. „ins Fleisch“, gekommen, um zuletzt im durchgeisteten, pneumatischen Leibe (1 Kor. 15, 44.) zum Vater zurückzukehren, so ist der Gegensatz von Geist und Fleisch, auf dem schon ursprünglich und vor der Sünde unser irdisch-wirkliches Daseyn beruht, auch der Schlüssel zu Seinem irdisch-wirklichen Daseyn.

Der biblische Gegensatz von Himmel und Erde, welchen die Schrift und der Herr selbst dem großen Wechsel der Stände seines Daseyns zu Grunde legen, geht offenbar in den für Alles und Alle geltenden Gegensatz des Seyns und Werdens zurück, den wir so eben erörtert haben. Der Himmel ist die Sphäre des reinen, ewigen Seyns, also des persönlichen Lebens der Gottheit, und so denn auch die Heimath alles innergöttlichen, aber zum Hervortreten aus Gott bestimmten, also idealen Seyns. Die Erde oder Welt (— denn beide Begriffe, obwohl nichts weniger als einerlei, fließen hier zusammen —) ist die Sphäre der relativen Selbständigkeit, die Gott Ihm gegenüber gibt und gönnt, also der Entwickelungsboden des in Raum und Zeit sich vollziehenden Werdens. Daraus ergibt sich dieß als ihr gegenseitiges Verhältniß: das ideale Seyn hat vom Himmel herabzusteigen ins irdische Werden, um hier zu einem Fürsichseyn Gott gegenüber zu gelangen, welches ein freies und somit höheres In-Gott-seyn ermöglicht; ist es nun zu diesem Ziele gelangt, so kehrt es als gewordenes, verwirklichtes und verewigtes Seyn in seine Heimath, in den Himmel, zurück, hebt aber eben damit die Erde in jene Einheit mit dem Himmel auf, die in der christlichen Eschatologie als für Alle vollzogene gesetzt wird und als werdende schon in der Existenz des verklärten, im Himmel zugleich auf Erden seyenden Heilandes erscheint[a]). Das wahre und ewige

a) Von dem so gefaßten Gegensatz von Himmel und Erde fällt vielleicht auch einiges Licht auf jene dunkelen *ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις, κυριότητες* u. s. w., mit denen sich der Kolosserbrief als mit wirklichen, aber dem Sohne Gottes gar nicht vergleichbaren beschäftigt und die er als geschaffene in die *οὐρανοὶ* versetzt (1, 16.), während der Epheserbrief sie als gefallene in die *ἐπουράνια* (Eph. 6, 12.), in den Luftkreis (Eph. 2, 2.)

Seyn selbst aber, das im Himmel daheim ist, nennt die Schrift πνεῦμα, ein Wort und Begriff, dessen Synonym darum überall die ζωή, ζωὴ αἰώνιος ist; dagegen das Werdeelement, das auf Erden daheim ist, das μὴ ὄν, das kein Leben in sich hat, sondern an sich mit der Vergänglichkeit, mit dem Tode behaftet ist, nennt sie σάρξ. Πνεῦμα ist daher zuerst und vor Allem Gott selbst (Joh. 4, 24.), und so muß auch Alles, was von ihm, d. h. aus seinem Ich und Wesen, herstammt, pneumatische Potenz seyn und aller wahre, wesentliche Zusammenhang mit ihm durch Pneuma vermittelt und jedes zu Ihm zurückkehrende Daseyn ein pneumatisches Daseyn. Die σάρξ aber ist in aller Weise bekanntlich der Gegensatz des πνεῦμα, daher in erster Linie das von Gott wohl geschaffene, aber an seinem göttlichen Ich nicht theilhabende creatürliche Wesen, die Natur in ihrem Unterschiede von Gott und (logischen) Gegensatze zu Gott, — die Natur, die ja schon durch ihren Namen (natura von nasci, φύσις von φύω) als das dem ewigen Seyn gegenüberstehende Reich des Werdens

verweist. Es entspricht den seither entwickelten Anschauungen, sich zwischen Gott und seiner sichtbaren Schöpfung gewisse der einen höchsten Idee durchaus untergeordnete Mittelmächte und Mittelursachen der Welt zu denken, die endlichen Principien, Kräfte und Geister, welche im eigentlichen Naturgebiet wie im Gebiete des natürlichen Geisteslebens die Welt beherrschen. Natürlich werden diese Mittelmächte als keineswegs rein ideale, sondern als aus Gott hervorgetretene gedacht; denn wie sollten sie ohne ein gewisses Fürsichseyn Gott gegenüber die relativ selbständige Existenz und Entwickelung, die Gott der Welt gönnt, vermitteln? Auf diesem Fürsichseyn ruht auch die Möglichkeit ihres vorausgesetzten (wenigstens theilweisen) Abfalls von Gott. Andererseits werden sie uns doch nicht als wahrhaft persönliche, d. h. gottebenbildliche, Wesen charakterisirt, sondern sind als bei aller Realität doch nur vorübergehende Personificationen zu denken, denn sie sind ja nicht Endzwecke, sondern Werkzeuge der ewigen Liebe, „dienstbare Geister“, auf welche der ewige Heilsrathschluß nicht gerichtet ist (Hebr. 1, 14. 2, 16.). Deutet der Apostel gleichwohl Kol. 1, 20. eine „Versöhnung“ auch der überirdischen Gewalten an, so wird damit wohl nichts Anderes gemeint seyn, als mit dem θριαμβεύειν 2, 15: die Versöhnung besteht darin, daß jene von dem lebendigen Gott losgesagten Herrschergewalten der sündigen Welt, durch den in der Welt erschienenen Gottessohn neu bewältigt, der ewigen Idee und dem in ihr wurzelnden Heilsrathschluß wieder dienstbar gemacht und so an den durch die Weltgeschichte gehenden Triumphwagen des großen Siegers gefesselt werden.

erklärt wird. Soll nun etwas an sich In-Gott-Seyendes zu einem Fürsichseyn Gotte gegenüber und hierdurch zu einem freien und höheren In-Gott-Seyn gelangen, so muß es eingehen in die σάρξ als das Element alles Werdens, um an ihr die Unterlage seiner pneumatischen Entwickelung zu realem Seyn zu gewinnen, nicht um in ihr auf- und unterzugehen, sondern aus ihr hervor der ewigen Heimath entgegenzuwachsen. Das ist der Weg aus Gott in die Natur und durch die Natur hindurch wieder zu Gott, den jene tiefsinnige zweite Schöpfungsgeschichte, 1 Mos. 2., als den ursprünglichen, allgemein-menschlichen angibt. „Gott machte den Menschen aus einem Erdenklos und blies ihm ein den lebendigen Odem und also ward der Mensch eine lebendige Seele“, — d. h. der schaffende Gott legt in den irdischen Stoff, den er als solchen bereits in den anderen unpersönlichen Gestaltungen hervorgebracht hat, beim Menschenbilde einen Hauch seines eigenen Lebens, ein Pneumatisches, das aber selbstverständlich vorab nur Idee, der Entwickelung innerlich vorgezeichnetes Bild (ἰδέα), aber Bild seines eigenen Selbst ist[a]). Dieß Bild Gottes, diese eingehauchte pneumatische Anlage oder Potenz beseelt nun den irdischen Stoff und macht ihn zu ihrem Organ, zu ihrem lebendigen Leib, um fortan von diesem sich natürlich entwickelnden Leibe die Anlässe ihrer eigenen, dem Urbilde und Urquell nach- und zustrebenden Entwickelung zu empfangen und am Ziele dieser Entwickelung das irdische Gefäß derselben nicht etwa abzuwerfen — denn damit verlöre die Seele ja die Unterlage ihres gottgegebenen Fürsichseyns —, wohl aber es durch die Macht des Pneuma so durchleuchtet und vergeistigt zu haben, daß es als σῶμα πνευματικὸν mit hinaufsteigen könne in die Sphäre der unmittelbaren, vollen Nähe und Gemeinschaft Gottes.

Dieser von Gott geordnete allgemein-menschliche Weg muß

---

a) Es erhellt aus jener zweiten Schöpfungsgeschichte nebenbei, daß das ἐκ γῆς χοϊκὸς (1 Kor. 15, 47.) den ersten Adam nicht nach seinem Ursprung an und für sich, sondern nach seiner von diesem Ursprung ausgehenden ganzen Lebensentwickelung und Persönlichkeit charakterisiren will, welche durch eigene Schuld nur die eine Seite jenes Ursprungs zur Geltung gebracht hat.

eben als solcher vor Allem der Weg des „Menschen" kat᾽ ἐξοχὴν seyn, des εἷς ἄνθρωπος, in dem das allgemein-menschliche Wesen, seiner Idee nach zusammengefaßt ist, und es ist ja in der That der Weg, den Johannes in dem kurzen, großen Worte: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, beschreibt. Daß in diesem Satze das Wort σὰρξ vom Nebenbegriffe des Sündigen frei sey, bedarf keines Beweises; es drückt hier aus, was wir eben sagten, die menschliche Natur an sich, und zwar diese Natur im eigentlichsten Sinne des Wortes, im Gegensatz zur Idee des Menschen, welche göttlicher und daher pneumatischer Art ist. Weil aber diese Idee ihre irdische Verwirklichung, ihre empirische Realität nur an dieser Natur hat, so ist jener allgemeine Sinn hier wie in so vielen anderen Stellen (z. B. Ap.-Gesch. 2, 17.) näher dahin ausgeprägt, daß σὰρξ den Menschen, die Menschheit selbst in ihrer empirischen Realität, bezeichnet. Und so sagt das johanneische ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο ganz einfach und genau eben das aus, was wir so eben als wesentlichen Proceß des In-die-Welt-Kommens des Sohnes Gottes entwickelt: „der ewige Gottesgedanke hat sich im Irdischen, Endlichen verwirklicht; das ewige Wort Gottes ist menschliche, geschichtliche Realität geworden." — Es tritt hier wieder einmal das Unvollkommene der herkömmlichen Anschauung recht ins Licht; denn nach ihr dürfte Johannes wohl sagen: „der Logos kam ins Fleisch", „nahm Fleisch an", aber nimmermehr „ward Fleisch". Ein fertiges Seyn kann ein anderes Seyn nur werden, indem es sich in dasselbe verwandelt; aber wer möchte sich wohl der streng genommen von den kirchlichen Voraussetzungen aus unentfliehbaren Auslegung unterwerfen: „der ewige Sohn Gottes hat sich in Fleisch, in creatürliches Wesen verwandelt"? Man entgeht einer so unerträglichen Deutung nur entweder durch eigene Unklarheit des Denkens oder (wie de Wette in seinem Commentar) durch die Behauptung einer solchen Unklarheit bei dem Evangelisten; aber ist es auch wohl erlaubt, die h. Schrift gerade da, wo sie eine centrale Heilswahrheit geflissentlich formulirt, einer „Undeutlichkeit" des Ausdrucks zu zeihen? Dem Satz, wie er lautet, dem Sinn, wie ihn die Worte geben, vermag nur unsere Auslegung gerecht zu werden: „die

ewige göttliche Idee ward irdisch-menschliche Realität"; und damit ist abermals eine Bestätigung unserer ganzen Grundanschauung gefunden. — Auf der anderen Seite ergibt sich hier zugleich das auch nach unserer Anschauung bleibende Recht der kirchlichen Ausdrucksweise von einer „Menschwerdung" des Sohnes Gottes, von der Annahme der menschlichen, ja der unpersönlichen menschlichen Natur, die ihr persönlichmachendes Princip von oben empfange; auch wir können das Eingehen des λόγος in die σάρξ so ausdrücken; ja wir könnten es nicht gemeinverständlicher ausdrücken als gerade so. Nur daß dabei allein an den empirischen Begriff des Menschen gedacht werden darf, nicht an den idealen, der auf den Logos nicht jetzt erst Anwendung findet; nur daß die „menschliche Natur" recht eigentlich verstanden seyn will, im Gegensatz zur gottmenschlichen Idee, nicht aber zu einer „göttlichen Natur", von der im strengen, der menschlichen „Natur" parallelen Sinne gar nicht geredet werden kann; denn was hat Gott, das ewige Seyn, in seinem Ich und Wesen mit einer φύσις, natura, mit einem Werden zu schaffen?

Es würde in den Jahrbüchern der Menschheit geheißen haben: ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο, auch ohne die Sünde. Auch bei einer völlig rechten und reinen Entwickelung der Menschheit hätte sich in ihr — und nur um so eher und leichter — nach Gottes Rath jener Proceß vollzogen, von dem wir eben geredet, hätte sich in ihr das ewige Ebenbild Gottes in einem „Erstgebornen unter vielen Brüdern" persönlich verwirklichen müssen, an dem wir das Urbild unseres eigenen Hinaufwerdens zu Gott, den ἀρχηγὸς unserer Seligkeit gehabt haben würden. Nun aber die Sünde in die Welt gekommen ist, hebt sie zwar jenen an sich rechten und nothwendigen Gang nicht auf und thut an ihm nichts ab, wohl aber legt sie ihm besondere nähere Bedingungen auf, unter denen allein er nun von dem Einen für Alle vollbracht werden kann. Wir dürfen dem biblischen Begriffe der σάρξ nur weiter nachgehen, um diese concreten Bedingungen des ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο zu finden. Denn freilich hat die σάρξ noch eine weitere Bedeutung und Entwickelung als die von Gott im Anfang gesetzte; sie wird „menschliche Natur" noch in einem anderen Sinne als jenem ursprünglichen und unschuldigen, —

in demselben Sinne, zu welchem auch das deutsche Wort „natürlich" (1 Kor. 2, 14. in Luther's Uebersetzung) fortgebildet wird, nämlich dem eines nicht mehr bloß logischen, sondern zugleich ethischen Gegensatzes gegen das Geistliche und Göttliche. Ein solcher ethischer Gegensatz entsteht thatsächlich durch den Mißbrauch jener Lebensbedingung alles sittlichen Werdens, aller pneumatischen Entwickelung, durch den Mißbrauch der creatürlichen Freiheit, und die durch die Sünde factisch veränderte Stellung und Thätigkeit der σάρξ spiegelt sich dann in der Veränderung, die im biblischen Begriffe und Gebrauche des Wortes erfolgt. Sobald erst die Seele des ersten Adam ihrer Bestimmung für Gott und zu Gott uneingedenk wird und eben damit aus jener Lebensströmung heraustritt, durch welche der ewige Geist dem ihm entgegenstrebenden Keim unausgesetzt Licht und Kraft aus Seiner Fülle zuführen mußte und wollte, so bald fällt sie auch — freiwillig und im selben Augenblick unfrei — jenen irdischen Eindrücken und Anregungen als Spielzeug anheim, die ihr vorher nur im Dienste ihrer himmlischen Laufbahn zugebracht wurden, — ein steuerloses Schiff, das die Wellen nicht mehr zum Ziele tragen, sondern nur noch hin- und herwerfen, bis es völlig zum Wrack wird. In diesem Zustande, da das in der σάρξ liegende Triebleben sich von der Dienstbarkeit der himmlischen Idee emancipirt und zum Selbstzweck im menschlichen Daseyn gesetzt hat, ist Adam σάρξ geworden im weiteren und tieferen Sinne, ist die σάρξ ein Sitz und Herd der Sünde geworden, der die von außen kommenden Eindrücke und Anregungen zu eben so vielen Versuchungen gestaltet, und zugleich ein Sitz und Herd des (werdenden und in jedem Uebel Leibes und der Seele vorläufig sich vollziehenden) Todes, der als nothwendige Folge des Heraustretens aus der centralen göttlichen Lebensströmung der Sünde folgt wie ihr Schatten. War nun ein solcher Zustand einmal eingetreten, so war er auch für jede weitere Lebensentfaltung des gefallenen Menschen, trotz aller Gegenstrebungen der nicht vernichteten, aber entkräfteten höheren Anlage, die unüberwindliche Voraussetzung und für jedes folgende Geschlecht die vom Stammvater als Anlage ererbte Mitgift ins

irdische Daseyn, mithin eine im vollen Sinne zur anderen „Natur" gewordene menschheitliche Entartung, deren Naturzusammenhang nur durch ein neuschöpferisches Eingreifen der reinen Gotteshand an rechter Stelle durchbrochen werden konnte. Daß nun der in die Welt kommende andere Adam nicht σάρξ annimmt und σάρξ wird in diesem Sinne, versteht sich von selbst; — eben um dieser σάρξ, der σάρξ ἁμαρτίας willen (Röm. 8, 3.) wird ja sein Verhältniß zur Menschheit nothwendig Befreiung, Erlösung; aber eben so wenig kann er ein wirkliches und erlösendes Verhältniß zur Menschheit eingehen, ohne zu dieser gewordenen, empirischen σάρξ in ein positives, persönliches Verhältniß zu treten. Und so ergeben sich von hier aus die näheren concreten Umstände und Erfordernisse seines Eintritts in die Welt: Zeit, Ort und vor Allem Art und Weise desselben.

Zuerst die Zeit: Gott sandte seinen Sohn, sagt unser Apostel Gal. 4, 4., ὅτε ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου. Nicht als wäre derselbe bis dahin der Welt völlig fremd: die Welt ist ja geschaffen durch das Wort und den Geist des Herrn und so steht auch Logos und Pneuma, die ewige göttliche Idee — unzertrennlich von der ewigen göttlichen δύναμις, die von Uranfang ihre Lebensfülle in die Gedankenfülle des Logos ergießt, um dieselbe zuerst in Gott, dann in der Welt zu realisiren — als Quell aller vernünftigen Ordnung und natürlichen Lebenskraft zu dieser Welt in einem wesentlichen und bleibenden Verhältniß. Aber dieß schöpferische, natürliche Verhältniß, das doch nur einem viel höheren persönlichen zur Entwickelungsgrundlage dienen soll — der persönlichen Verwirklichung des Logos und Pneuma in einem geschichtlichen Menschensohn und einer Gemeinde der Gotteskinder — kann aus sich die Entwickelung zu diesem Ziele hin nicht mehr hervorbringen, nachdem in der eigentlichen Heimathsstätte derselben, im Menschenherzen, der Abfall von der ewigen Idee, die Sünde, herrschend geworden. Wohl ist der Logos auch dem innersten persönlichen Leben des gefallenen Menschen nicht völlig fremd: jede Regung und Ermannung der höheren Natur, jedes über die Welt und ihre Herrlichkeit hinausgehende Sehnen, Ringen und Ahnen in der Heidenwelt ist von ihm geweckt und

streckt sich unbewußt seiner Erscheinung entgegen; aber diese Ansätze des „natürlichen“ Menschenherzens zu höherem, göttlichem Leben bilden weder in der Geschichte des Individuums, noch in der des Geschlechtes eine zusammenhängende Reihe und fortschreitende Entwickelung, geschweige denn, daß die Verwirklichung der ewigen Idee als Ergebniß aus ihnen hervorgehen könnte (Joh. 1, 4—5.). Nur auf weitem Umwege kann, nachdem einmal der erste Adam den geraden Weg zum Ziele verlassen hat, die Entwickelung der Menschheit jener Verwirklichung wieder entgegengeführt werden, — nicht um dieselbe irgendwie aus sich hervorzubringen, denn das ist nun auf jeden Fall vorbei, sondern nur um dieselbe als von oben her dem verwilderten Baum einzupropfende empfangen zu können. Weil Gott das Gesetz der creatürlichen Freiheit, das der Weltgeschichte zu Grunde liegt, seinerseits unverbrüchlich zu achten fortfährt, wie sehr es die Menschheit mißbrauche, so ist die Heilsempfänglichkeit die unerläßliche Bedingung der Heilsoffenbarung; zu dieser Heilsempfänglichkeit aber, der höchsten und reinsten That, deren die entartete Freiheit fähig ist, kann die zur σάρξ im schlimmen Sinne gewordene Menschheit erst durchdringen, wenn sie zuvor vom folgerichtigen Aufs-Fleisch-Säen (Gal. 6, 8.) rettungsloses Verderben geerntet. Darum beginnt nun zunächst in der Geschichte der alten Welt die Entfaltung des Ἀδὰμ χοϊκὸς und ψυχικὸς und wirkt sich aus in der Hervorbringung aller natürlichen Gaben und Güter der Menschheit, damit die glänzend und vollständig ausgebreitete Fülle derselben die Tiefe und Heillosigkeit des dahinter lauernden und damit großgezogenen natürlichen Verderbens desto überführender erweise und die Menschheit also auf den Punct gelange, wo der zu den Träbern heruntergekommene verlorene Sohn in sich schlägt und den Gedanken faßt: „ich will umkehren zu meinem Vater“. Das innerste Ergebniß der vorchristlichen Weltgeschichte ist jener vom Apostel Röm. 7, 24. als letztes Resultat der Pädagogie auf Christum motivirte Nothschrei der pneumatischen Anlage, die da vergeblich rüttelt an den Kerkerfenstern der σάρξ ἁμαρτίας — „ich elender Mensch! wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes“? Und diesem Noth-

schrei wird Antwort, denn nun ist das πλήρωμα τοῦ χρόνου vorhanden, wo der andere geistliche Adam zu den Kindern des ersten, den Kindern der Sünde und des Todes, einzugehen vermag.

Aber noch ist in dieser erwachten Empfänglichkeit für den Heiland aller Welt der weltgeschichtliche Ort nicht gegeben, wo derselbe erscheinen, sich menschlich entwickeln und sittlich vollenden könne. Hierzu sind andere, positivere Vorbereitungen und Anknüpfungspuncte erforderlich und deren Herstellung ist nun die besondere Aufgabe der alttestamentlichen Offenbarung; — aus Abraham's, aus David's Samen κατὰ σάρκα, sagt der Apostel, mußte Christus hervorgehen (Röm. 1, 3.). Es zieht sich durch die Jugendgeschichte der in Weltvergötterung versinkenden fleischlichen Menschheit der rothe Faden eines nicht völlig abgerissenen ethischen Zusammenhanges mit dem lebendigen Gott; diesen Faden nimmt im Leben Abraham's Gott selbst in die Hand, um ihn weiterzuspinnen durch die Jahrhunderte und zum Einschlag zu machen für das zwischen Ihm und der Welt neu zu webende Band, und so kommt jener Bund der Sehnsucht und Verheißung zu Stande, der nur entwickelt und erhalten werden kann durch die beständige Weckung des Bewußtseyns von der brennenden Kluft zwischen dem Heiligen und den Sündern, durch das Gesetz (Röm. 5, 20.). Erst in diesem Bunde der Verheißung und des Gesetzes können die beiden widerstreitenden Züge, in die das Herz der gefallenen Menschheit auseinandergeht, der Zug der Sehnsucht nach Gott und der Zug der Feindschaft wider Gott, sich zu jener Spitze der Bewußtheit ausbilden, welche erforderlich war, um der Offenbarung der ewigen heiligen Liebe als Wiege und als Folie zu dienen. Nur aus dem Volke der Verheißung, nur aus dem Königsstamme, der in diesem Volke der besondere Träger der Verheißung war, konnte jene reinste Blüthe menschlicher Heilsempfänglichkeit hervorblühen, die Maria, welche den Sohn Gottes zu empfangen vermochte, und wiederum nur im Volke des Gesetzes, wo die Erkenntniß der Sünde, wenn sie nicht Heilsempfänglichkeit wirkte, gottfeindliche Bosheit hervorbringen mußte, konnte die Sünde der Welt in jener Vollendung erscheinen, an welcher der Sohn Gottes den absoluten Gehorsam zu bewähren

im Stande war, konnte ein Judas und Kajaphas ausreifen, den Herrn der Herrlichkeit zu verrathen und ans Kreuz zu verdammen. Es versteht sich von selbst, daß der Sohn Gottes zu dieser Stätte seiner künftigen Erscheinung von Anbeginn in einem viel positiveren Verhältnisse steht, als zu der übrigen vorchristlichen Welt, und so wird uns hier verständlich, was das neue Testament andeutet von einem gleichsam persönlichen Antheil Christi an der alttestamentlichen Oekonomie (vgl. 1 Kor. 10, 4. und 9.; Hebr. 11, 26.; 1 Petr. 1, 11.). In bemerkenswerther Weise ist in allen diesen Stellen der heilsgeschichtliche Sehnsuchts- und Verheißungsname „Christus" gebraucht; eben deßhalb enthalten sie keinerlei Zeugniß darüber, wiefern dem präexistenten Gottessohne Persönlichkeit zukomme und wiefern nicht, vielmehr enthalten sie die Behauptung, daß die Offenbarung Gottes im alten Bunde nicht bloß durch den vorgeschichtlichen Gottessohn als das Organ aller Gottesoffenbarung vermittelt sey, sondern auch schon irgendwie bestimmt und beherrscht werde durch den geschichtlichen Gottessohn, durch seine im neuen Bunde bevorstehende Erscheinung. Da bedarf es denn freilich keines Beweises, daß dieser geschichtliche Gottessohn hier nicht gedacht seyn kann als erschienener, sondern nur als kommender, der nur eben in das Gebiet seiner künftigen Erscheinung im Voraus seinen Schatten hineinwirft. So gewiß sich die ewige göttliche Idee im alten Bunde in realen Offenbarungen, die durch reale Geisteswirkungen vermittelt sind, erweist, so gewiß haben die Erzväter und Propheten nicht, wie eine naive Begriffsverwirrung es sich vielfach vorgestellt hat, mit dem leibhaftigen Christus verkehrt, wie im neuen Bunde seine Apostel; sonst fiele freilich mit dem Unterschied aller hierher gehörigen Begriffe auch der Unterschied des alten und neuen Testamentes, die Nothwendigkeit und Wirklichkeit des ganzen *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* dahin. Sondern sie haben ihn nur von ferne geschaut, in Sehnsucht nach dem Tag seiner Erscheinung (Joh. 8, 56.), im Schattenbilde seiner leibhaftigen Gestalt, und dieß Schattenhafte in der Verwirklichung der ewigen Idee gegenüber der Leibhaftigkeit im neuen Testament (Kol. 2, 17.) ist gerade das Charakteristische der alttestamentlichen Heilsoffenbarung. Denn

freilich möchte sich die Idee schon hier geschichtlich realisiren, aber sie kann es an dem spröden Stoffe des fleischlichen Israel nur typisch, symbolisch; der Sohn Gottes ist schon im geschichtlichen Kommen, — alle Phasen der Geschichte Israels, des „erstgebornen Sohnes Gottes“, und jede Persönlichkeit, in der sich Israels Beruf von Neuem zusammenfaßt und höher aufgipfelt, sind Ansätze, Ihn darzustellen, sind Typen des Zukünftigen, — aber immer nur Ansätze und Typen, immer nur symbolische Darstellungen, bei denen die ungeheuere Differenz von Idee und Erscheinung nicht, wie bei dem Gläubigen, der Gemeinde des neuen Testaments, die Christum ja auch darstellen, eine principiell aufgehobene und daher verschwindende ist, sondern eine wesentliche und unüberwindliche bleibt. Diesem Verhältnisse der Alttestamentlichen zum Sohne Gottes entspricht denn auch ihr Verhältniß zum Geiste: so weit sie Träger der ewigen göttlichen Idee sind, so weit sind sie auch Organe der von ihr unzertrennlichen δύναμις ἐξ ὕψους, aber auch nicht weiter. Bei aller vorhandenen Anschließung an ihre persönliche Frömmigkeit bleibt der Geist Gottes etwas dem innersten Centrum ihrer Persönlichkeit mehr oder weniger Aeußerliches und Fremdes, eine mehr physische als ethische Wundermacht, die, anstatt im Innersten der Persönlichkeit als umschmelzendes heiliges Feuer zu lodern, wie vom Pfingstfeste an, ihre Wirksamkeit überwiegend im Naturgebiete des Geistes hat, so daß der reichste alttestamentliche Geistesträger, der letzte und größte aller Propheten, als ein doch nur vom Weibe Geborener immer noch zurücksteht gegen den Kleinsten im Himmelreich, als der nicht bloß vom Fleische, sondern vom Geiste geboren ist (Matth. 11, 11.).

Gerade diese Unvollkommenheit alttestamentlicher Ansätze stellt nun endlich die Art und Weise ins Licht, in welcher zuletzt das Vollkommene eintreten muß. Die alttestamentlichen Vorbilder empfangen den Geist ἐκ μέτρου (Joh. 3, 34.), als ein nachträgliches Geschenk oder Lehen, das zu ihrer natürlichen, ungeistlichen Persönlichkeit hinzutritt; der Verheißene selbst, der Geistesträger κατεξοχήν, neben dem dann keinem Anderen der Name des „Gesalbten“ gebührt, muß nach seiner ganzen Persön-

lichkeit ἐκ πνεύματος ἁγίου entspringen, muß ἐκ πνεύματος ἁγίου erzeugt seyn (Matth. 1. Luk. 1.). Der Geist Gottes, der im Anfang schöpferisch über den Wassern des Chaos schwebte, um die ordnenden Gottesgedanken als eben so viele Lebenskräfte in sie hineinzusenken (1 Mos. 1, 2.), ist ja seinem Wesen nach eben so sehr physischer als ethischer Gotteshauch, schöpferische wie heiligende Gotteskraft; überwiegt im alttestamentlichen Lebensgebiete das Erstere, im neutestamentlichen das Andere, so ist hier beides in seiner Einheit zusammenzufassen. Aus jenem heiligen göttlichen Lebensgrunde, aus dem alles Leben entspringt, aus dessen eigenster Art und Natur die Menschenseele insonderheit herstammt, erzeugt sich die Persönlichkeit unmittelbar, in der sich die ewige göttliche Idee inmitten der Weltgeschichte verwirklichen soll, — und wie dürfte sie anders? Weltliche Größen können aus dem im ersten, psychischen Adam angelegten Capital natürlicher Kräfte und Gaben hervorgehen; den anderen, geistlichen Adam aus sich hervorzubringen, das übersteigt die ursprüngliche Anlage der Menschheit um so gewisser, als diese Anlage ja nicht einmal mehr die rein ursprüngliche, vielmehr eine entartete, fleischlich und ungeistlich gewordene ist. Aber eben so wesentlich wie das Erzeugtseyn aus heiligem Geist ist die andere Seite des wunderbaren Vorganges, das Geborenwerden von der Jungfrau Maria. Zwar der Vater könnte seinen Sohn auch senden in jener σάρξ, die im Anfang gut und vollkommen aus seiner Hand hervorgegangen ist und ihm bei der Erschaffung des ersten Menschen zum Gefäße des von Ihm eingehauchten Geistes gedient hat; er könnte ihn auch in die Welt eintreten lassen ganz ohne menschlich-geschichtliche Vermittelung, als ein nicht nur vater-, sondern auch mutterloses Kind. Aber dann ginge der Sohn Gottes durch die Welt hin als ein völliger Fremdling und nimmermehr als der Erstgeborene unter vielen Brüdern; freigesprochen von der Gemeinschaft nicht nur der menschlichen Sündhaftigkeit, sondern auch aller der an sich unschuldigen Schwachheit menschlicher Natur, die aus der Sünde entsprungen ist, wäre er unfähig, mit uns zu συμπαθῆσαι (Hebr. 4, 15.), also unfähig, unser Erlöser zu werden. Soll er ein neues heilbringendes Lebensprincip der

Menschheit seyn, ein veredelndes Pfropfreis für den verwilderten Baum, so muß er demselben wirklich und wahrhaftig eingepflanzt werden, so muß er eintreten in den Naturzusammenhang der Menschheit und ihre gewordene Natur annehmen mit alleinigem Ausschluß dessen, was seine ganze Eingeborenheit aufheben würde, der persönlichen Anlage zur Sünde, aber mit vollem Einschluß aller der schmerzlichen Spuren, aller der Gebrechlichkeit und Versuchlichkeit, welche die menschliche Natur an sich trägt in Folge der Sünde. Und das hat er gethan, indem er geboren ward *ἐκ γυναικός* (Gal. 4, 4.), *ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα* (Röm. 1, 3.). Unser Apostel hat das „empfangen vom heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria" zwar eben so wenig wie Johannes irgendwo ausdrücklich berichtet, aber nicht nur ergibt es sich aus Allem, was er über die Sündhaftigkeit unserer menschlichen Natur und Christi sündlose Gemeinschaft mit uns ausführt, mit Nothwendigkeit, sondern es ist auch mittelbar von ihm ausgesprochen in jener bedeutsamen Stelle Röm. 8, 3. *ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας.* Ein *ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας* kann nur in der Mitte liegen zwischen unserer *σὰρξ ἁμαρτίας* und einer *σὰρξ* wie die ursprüngliche, die mit der Sünde noch gar nichts zu schaffen hat, kann also nur eine Natur bezeichnen, die unserer so gleichartig ist, als sie irgend zu seyn vermag, ohne selbst mit der Sünde behaftet zu seyn. Einer solchen Natur aber konnte der Sohn Gottes nur dadurch theilhaftig werden, daß bei seinem Eintritt in die Welt der auf der einen Seite zugelassene und in Anspruch genommene Naturzusammenhang auf der anderen Seite doch für das eigentliche Princip der werdenden Persönlichkeit durchbrochen ward durch unmittelbare schöpferische Einwirkung von oben, mit anderen Worten, daß bei seinem zeitlichen Ursprung das heilige göttliche Lebensprincip sich ausschließlich und unmittelbar erzeugend, die menschliche Natur dagegen lediglich empfänglich und empfangend verhielt.

Was ist uns nun mit alledem gegeben? Zunächst ein Menschenkind, das im Gefäß der allgemein-menschlichen, bei nur eben sündlosen Natur die einzigartige Anlage trägt,

nicht diese oder jene Individualisirung der göttlichen Menschheitsidee, sondern diese Idee in ihrer ganzen ursprünglichen Fülle zu verwirklichen, zwar nicht nach jeder peripherischen Lebensbeziehung, wie Kunst, Wissenschaft u. s. w. — denn hierfür bildet die individuelle Situation innerhalb der Welt und Geschichte eine nothwendige Schranke —, wohl aber nach der einen centralen Lebensbeziehung, von der die totale Wiedergeburt der Menschheit ausgehen muß, der religiösen. Ein Menschenkind also, das von vornherein der Anlage nach der andere, geistliche Adam, der Eingeborene vom Vater ist. Auf der einen Seite durch sein besonderes und unmittelbares Verhältniß zum himmlischen Vater (Luk. 2, 49.) befähigt und angetrieben, keine Sünde zu thun, ist dieser Menschen- und Gottessohn auf der anderen durch seine brüderliche Gemeinschaft mit der sündigen Menschheit nicht minder befähigt und angetrieben, alle Sünde mitzuleiden (συμπαθῆσαι, Hebr. 4, 15.) und somit nicht nur das urbildliche und vorleuchtende Haupt einer unschuldigen und reinen, sondern das stellvertretende und erlösende Haupt dieser empirischen, gefallenen und verlorenen Menschheit zu werden. Aus dem unendlichen Mißverhältniß zwischen dem Anspruch, der ihm der Welt gegenüber von Rechtswegen zukommt, und dem Geschick und Erlebniß, das ihm diese Welt vermöge ihrer Verkehrtheit von Anfang bis zu Ende bereitet, entspringt für diesen Sündlosen die unendliche Versuchung, die sein Leben zunehmend durchzieht, die Versuchung, sein eigen Leben lieb zu haben, sich aus der vollen, immer schmerzlicheren Wechselwirkung mit der im Argen liegenden Welt in den Genuß der eigenen inneren Herrlichkeit zu flüchten und von da aus eine andere, leichtere Abfindung mit jener zu suchen. Aber diese Versuchung wird ihm nur der stete Sporn zu der einen großen That seines Lebens, die ihm eignende creatürliche Freiheit zu bethätigen im unverwandten, immer fortschreitenden Gehorsam, in der opferwilligen Hingabe an des Vaters Rath und Willen, der ihn in der aufopfernden Hingabe an und für die Welt immer weiter vorantreibt, bis zuletzt der Conflict des heiligen Wahrheitszeugen mit der Welt, die das Licht haßt, weil sie Arges thut, seinen Höhepunct und Ausgang gewinnt im

Tode, dem Tode am Kreuze. Hier an der erdenklich schwersten Aufgabe, welche dem sittlichen Werden gestellt werden konnte, an der Aufgabe des freien Liebestodes für die Sünder und Feinde, wird der Gehorsam vollbracht und vollendet, ist das zwiefache Einheitsverhältniß mit dem Vater und mit der Welt sittlich schlechthin vollzogen, und darum hier der vollendete Gottessohn und Welheiland zwischen beiden der ewige Mittler geworden, Allen, die ihm gehorsam werden, eine vollkräftige Ursache der ewigen Seligkeit (Hebr. 5, 9.).

Wir sind hier an den Endpunct jenes Selbstentäußerungsweges gekommen, den der Apostel Phil. 2, 6 ff. beschreibt: „er ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz." Blicken wir von hier aus auf den ganzen Verlauf jener schwierigen Stelle zurück, die wir zu Anfang als die andere Hauptstelle unseres Thema's anerkannten: ob dieß schließliche Zusammentreffen ein zufälliges sey, oder ob es aus durchgängiger Uebereinstimmung mit dem Gedanken des Apostels entspringe. Wir haben beim Beginn unserer Erörterungen den vorgeschichtlichen Ausgangspunct der Stelle nachgewiesen, und nun wird es uns auch nach der seither entwickelten Anschauung von der Präexistenz nicht befremden dürfen, daß dem vorgeschichtlichen Gottessohne hier (eben so wie 2 Kor. 8, 9.) ein Wille und Entschluß zugeschrieben wird; wie käme in der Trinität, in der Alles lebendig und ethisch zu denken ist, nicht jeder der Personen, natürlich in Einheit mit den anderen, Wille und Entschluß zu? Wenn freilich der Ausdruck οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο die Möglichkeit auch eines anders gerichteten Willens und dem Rathe des Vaters entgegengesetzten Entschlusses zu setzen, also dem präexistenten Gottessohne die Art und Weise der creatürlichen Freiheit zuzuschreiben scheint, so ist das unleugbar ein Anthropomorphismus des Ausdrucks, der nicht dogmatisch zu pressen seyn wird. Dieser Anthropomorphismus motivirt sich zum Ueberfluß durch die Unmöglichkeit, von göttlichen Dingen überhaupt anders als menschlich zu reden, durch die besondere Absicht, das überirdische Thun und Verhalten zum irdischen Vorbilde aufzustellen, durch den, wie wir meinen, unverkennbaren Seitenblick der ganzen Rede auf das Thun und Ver-

halten des ersten Menschen, der in seiner ursprünglichen Gottebenbildlichkeit das „Seyn wie Gott" (1 Mos. 3, 5.) leider freilich für einen Raub, für etwas nicht durch Gehorsam zu Verdienendes, sondern eigenmächtig und voreilig zu Erbeutendes hielt; dessen gar nicht zu gedenken, daß, wie wir früher bemerkten, der präexistente Entschluß des Gottessohnes ein zugleich sein ganzes geschichtliches Daseyn fortwährend durchdringender ist. Meint aber Jemand alledem ungeachtet, hier eine dogmatische Aussage über das Wie des präexistenten Personseyns zu haben, der mag zusehen, daß ihm der Ausdruck nicht zuviel und darum nichts beweise; denn es kommt dann (wie in Meyer's Commentar zu sehen ist) nicht eine zweite Person der Dreieinigkeit, sondern ein dem höchsten Gotte „untergeordneter" zweiter Gott heraus, der daran denken kann, sich dieser Unterordnung zu „entheben".

Fassen wir nun den Inhalt jenes präexistenten Entschlusses ins Auge, so ist zunächst auf den doppelten Parallelismus von *μορφὴ θεοῦ* und *εἶναι ἴσα θεῷ*, *μορφὴ δούλου* und *ὁμοίωμα ἀνθρώπων* (oder *σχῆμα ὡς ἀνθρώπου*) zu achten. *Ὁμοίωμα ἀνθρώπων* und *σχῆμα ὡς ἀνθρώπου* kann offenbar nicht das Menschseyn als solches, das menschliche Wesen seiner Idee nach bezeichnen, — sonst müßte es von Christus einfach heißen *ἄνθρωπος γενόμενος* und nicht (doketisch) *ὡς ἄνθρωπος* und *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων* —, sondern es bezeichnet das menschliche Wesen nach seinem empirischen Befund, in seinem sündigen Zustand (vgl. Röm. 8, 3. *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*). Ganz ähnlich steht es mit der *μορφὴ δούλου*; sie kann kein Name seyn für die Stellung des Menschen seiner Idee nach, denn Gott hat den Menschen geschaffen in Kindesgestalt und nicht in Knechtsgestalt —, sondern nur ein Name für die in Folge der Sünde gewordene Stellung, in welche freilich auch Jemand eintreten kann, der im Puncte der Sünde nicht ist wie ein (anderer) Mensch. Besagen nun beide Ausdrücke nicht das Menschseyn an sich, sondern den durch die Sünde herbeigeführten erniedrigten Zustand der menschlichen Natur, so können auch die ihnen gegenüberstehenden Ausdrücke, *μορφὴ θεοῦ* und *εἶναι ἴσα θεῷ*, nicht das pure Gottseyn bezeichnen, wozu es weder jener ungewöhn-

lichen Wendungen bedürfte, noch die Weglassung des Artikels vor *θεοῦ* und *θεῷ*, welche dem Wort *θεός* einen fast adjectivischen Charakter gibt, recht stimmen würde. Sondern sie können nur einen jener empirisch-menschlichen Erniedrigung entgegengesetzten Zustand göttlicher Herrlichkeit beschreiben, dessen Träger nach unserer Anschauung als Gott m e n s c h e n zu denken, durchaus nichts im Wege steht. Es wird sich weiter fragen, ob nun *μορφὴ θεοῦ* und *εἶναι ἴσα θεῷ* ganz dasselbe sagen sollen, oder wiederum zu unterscheiden sind. Für letzteres spricht schon der auffallende Wechsel des Ausdrucks in einer Construction, die beide Bezeichnungen nicht, wie die gegenüberstehenden in V. 7 und 8., als Synonyme charakterisirt. Man wird dann aber nicht auskommen mit der bloßen Distinction der „Lebensgestalt" und des dieser zu Grunde liegenden „Seyns" (Meyer), einer Distinction, unter der sich bei einer rein geistigen Existenz nicht viel denken läßt, sondern es wird ein Unterschied anerkannt werden müssen, der für den Gedanken des Apostels in unserer Stelle auch etwas ausmacht. *Εἶναι ἴσα θεῷ* ist, wie gesagt, nicht einerlei mit *εἶναι θεόν*, sonst hätte der Apostel auch diesen einfacheren Ausdruck gewählt, sondern eher noch gleich *εἶναι ὡς θεόν*; es schließt die Möglichkeit einer Vergleichung ein, also eine Gegenüberstellung, die eine hervorgetretene Unterscheidung von Gott voraussetzt, mit e i n e m Wort nicht ein metaphysisches Gottseyn, wie es Johannes aussagt in seinem *θεὸς ἦν ὁ λόγος*, sondern ein offenbarungsgeschichtliches Gottgleichseyn, wie es unser Apostel sogleich V. 9—11. ausführlich beschreibt. Das *εἶναι ἴσα θεῷ* ist ohne Zweifel eben der Zustand, den Christus in seiner nachmaligen Erhöhung erlangt, der Zustand der sogenannten Postexistenz, während die *μορφὴ θεοῦ* seine Präexistenz beschreibt; dieses der Ausgangs-, jenes der Zielpunct seines geschichtlichen Lebens.

Hieraus ergibt sich dann die Auslegung des *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο*. Die von Meyer neu vorgetragene Auslegung: „er nahm seine Gottgleichheit (göttliche Natur) nicht für ein Rauben, ein Verhältniß des Beutemachens", d. h. nicht für eine Veranlassung, fremden Besitz, Macht, Lust und Herrschaft der Welt an sich zu reißen, halten wir, ganz abgesehen von der auffallenden

Wunderlichkeit der Form für einen solchen Gedanken, schon um des Gedankens willen für unmöglich: wer Gott ist, für den gibt's keinen fremden Besitz, der kann nichts rauben wollen, was in der Welt ist, denn die Welt, und was darinnen ist, gehört ihm zu eigen. Hielten wir (mit Meyer) μορφὴ θεοῦ und εἶναι ἴσα θεῷ für einerlei, so müßten wir übersetzen: „er hielt seine Gottgleichheit nicht wie einen Raub fest"; da wir beides unterscheiden, so dürfen wir bei der einfachsten der herkömmlichen Deutungen stehen bleiben: er betrachtete es nicht wie eine gute Beute, er riß es nicht eigenmächtig und eigensüchtig vor der Zeit an sich, — sondern er erwarb es sich von Gott (V. 9 ff.) durch Selbstverleugnung und Gehorsam bis zum Tode. Hiermit stimmt allein auch das Folgende: ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος. Das εἶναι ἴσα θεῷ muß ja etwas seyn, worauf verzichtet werden kann, nicht die göttliche Natur, sondern eine gottgleiche Stellung und Erscheinung; denn offenbar beziehen sich die Participien, die das ἐκένωσεν ἑαυτὸν näher beschreiben, nicht nur auf die μορφὴ θεοῦ, sondern auch auf das εἶναι ἴσα θεῷ zurück. Wie er die μορφὴ θεοῦ, die er hatte, dahingab und die μορφὴ δούλου annahm, so muß er auch das εἶναι ἴσα θεῷ, nach dem er hätte greifen können, vorerst daran gegeben haben, um das ὁμοίωμα ἀνθρώπων anzunehmen, — das sagt das ἐκένωσεν ἑαυτὸν jedenfalls. Nach Meyer aber hätte er zwar die μορφὴ θεοῦ hingegeben, das εἶναι ἴσα θεῷ (seine göttliche Natur) aber gar nicht hingeben können, und doch soll beides nicht wesentlich verschieden seyn.

Was nun das vielbewegte ἐκένωσεν ἑαυτὸν näher angeht, so wird dasselbe bekanntlich neuerdings wieder mit Vorliebe im eigentlichsten Sinne gefaßt, von einer Selbstentleerung der Logospersönlichkeit, einer Depotenzirung des Logos zum Embryo, und ist in dieser Auslegung der Hauptstützpunct einer verbreiteten christologischen Theorie. Dieser Stützpunct ist kein sehr fester. In anderen Stellen des neuen Testaments (z. B. Röm. 4, 14.; 1 Kor. 1, 17.) heißt κενοῦν nicht „seines Inhaltes", sondern „seines Ansehens, seiner Geltung entleeren"; und so kann auch

hier von einer Röthigung, es anders zu nehmen, keine Rede seyn. Nun aber wird es ja auch ausdrücklich ausgelegt durch die hinzugefügten Participien μορφὴν δούλου λαβὼν und ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, und da diese nicht besagen: „er nahm Kindesgestalt an und ward menschen g l e i c h“, sondern „er nahm Knechtsgestalt an und ward menschen ä h n l i c h“, so kann auch in dem ἐκένωσεν ἑαυτὸν nicht die Selbstdepotenzirung des Logos zum ungeborenen Menschenkinde, nicht eine Menschwerdung a l s s o l c h e ausgedrückt seyn, sondern nur die freiwillige Vertauschung eines Standes der Herrlichkeit mit einem verachteten und geringen. Zum Ueberfluß hat der Apostel selbst seinen Ausdruck durch Synonyme erläutert, 2 Kor. 8, 9. durch jenes ἐπτώχευσεν und in unserer Stelle selbst durch das nachfolgende ἐταπείνωσεν ἑαυτόν, welches nicht einen anderen und neuen Act besagt, sondern — wie der Mangel jeder absatzmachenden Partikel zeigt — denselben Gedanken der Selbstverleugnung Christi in anderem, neuem Ausdruck wieder aufnimmt, um ihn durch Hervorhebung des die eingenommene Stellung bis zum Tode, ja zum Kreuzestod durchführenden Gehorsams zu vollenden.

So handelt denn die ganze Stelle nicht von dem Eintreten des Sohnes Gottes in die Welt und Geschichte a l s s o l c h e m, sondern von seinem Eintritt in den gefallenen, armseligen und leidenvollen Zustand, in dem sich die Menschheit thatsächlich befindet. Darin besteht seine Selbstentäußerung, daß er in die Welt und Geschichte eintritt, „nicht um das Seine zu suchen, sondern das, was der Anderen ist“ (V. 5.), nicht um nur sich selbst so rasch und leicht wie möglich zu einer gottgleichen Persönlichkeit und Geschichtserscheinung zu realisiren, wie der Versucher in der Wüste ihm vorschlägt, sondern um die Anderen aus der Knechtschaft der Sünde und dem Zerfallenseyn mit Gott zu erlösen, und daß er darum eingeht und hinuntersteigt in alles das, was ihn für seine Person nichts angeht, in die Gemeinschaft aller Wehen der Sünde. Es leuchtet ein, wie demnach diese Philipperstelle mit unserem Gedankengange nicht nur zusammenstimmt, sondern auch allein von ihm aus verständlich

wird; denn nur unsere Grundanschauung erlaubt ja, für den präexistenten Gottessohn ein wahrhaftes Ziel und einen persönlichen Gewinn irdischer Lebensgeschichte zu denken, ein gottgleiches Seyn, das auch für den von Ewigkeit her in göttlicher Gestalt Seyenden ein vorgehaltener Siegeskranz ist, nach dem er die Hand ausstrecken kann und wirklich ausstreckt, aber nicht als nach einer Beute der Eigenmacht, sondern als nach einem Lohn des Gehorsams.

In der Theorie der Selbstdepotenzirung des Logos, die in dieser Stelle ihren biblischen Halt sucht, ohne ihn doch in Wahrheit darin zu finden, erscheint uns unserer Grundanschauung gegenüber die nothwendige Consequenz der herkömmlichen Präexistenzvorstellung. Ist der vorgeschichtliche Gottessohn Persönlichkeit ganz in demselben Sinne, wie der geschichtlich entwickelte, so muß diese Persönlichkeit allerdings, um überhaupt einer Entwickelung fähig zu werden, ihr Innerstes und Eigenstes, das, was sie zur Persönlichkeit macht, vorerst aufgeben, um es als erwachendes und zunehmendes Menschenkind allmählich wieder zu gewinnen, und Geß (Lehre von der Person Christi) hat von den herkömmlichen Voraussetzungen aus ganz folgerichtig auch die Behauptung nicht gescheut, daß der menschwerdende Logos sich sogar seines Selbstbewußtseyns entäußere, ja daß die Trinität sich ihrer zweiten Person entäußere und von der Geburt bis zur Himmelfahrt Christi ohne dieselbe behelfe; nur daß freilich, wie uns scheint, durch solche unentrinnbare, aber auch undenkbare Consequenzen die ganze Theorie sich selbst gerichtet hat. Was derselben aber bei all' ihren unauflöslichen Dunkelheiten einen Schein von Berechtigung und Unentbehrlichkeit gibt, das ist die Behauptung, daß ohne eine solche Kenosis nur eine allmähliche Ineinsbildung des Logos und des Menschen Jesus übrig gelassen sey, bei der der Logos über der noch unvollendeten menschlichen Entwickelung stehen bleibe, also seine persönliche Einigung mit Jesu, das eigentliche ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο, erst ans Ende des Heilandslebens falle, anstatt in den Anfang. Auch diese Instanz wird durch unsere Grundanschauung beseitigt. Allerdings ist es die Art der Idee allüberall (z. B. bei jedem entstehenden Kunst-

werk), sich als solche nicht aufzugeben, sobald ihre Realisirung beginnt, sondern leitend über dem Proceß derselben zu schweben und erst in die vollendete Verwirklichung völlig aufzugehen; und so stehen auch wir nicht an zu behaupten, daß der Logos nicht aufgehört habe, in Gott zu seyn, als er anfing, im Kinde der Maria Fleisch zu werden, sondern daß er in jedem Momente der Lebensentwickelung Jesu insofern und insoweit noch über derselben steht, als er in derselben seine Verwirklichung noch nicht gefunden hat. Daß aber bei einem solchen Verhältniß die persönliche Einigung erst ans Endziel der menschlichen Entwickelung falle, das ist nur richtig von einer Anschauung aus, die die Persönlichkeit des Gottessohnes im geschichtlichen Sinne schon fertig hat vor dem Beginn seiner Geschichte; nach unserer Anschauung entsteht die Persönlichkeit in diesem Sinne überhaupt erst durch die Vermählung des Himmlischen und Irdischen, aber geeint in idealer Existenz sind Gottheit und Menschheit in dem also geschichtliche Persönlichkeit Werdenden von Ewigkeit, und so kann es sich auch in der Zeit für ihn nur handeln um Entwickelung dieser potentiell von vornherein vorhandenen Einheit. Kann aber irgend eine christologische Anschauung, die überhaupt nur eine wahre menschliche Entwickelung Christi will, es vermeiden, daß die ewige Idee bis zur Vollendung dieser Entwickelung relativ über derselben verharre? Das Ziel jeder Entwickelung liegt nun doch einmal höher, als jeder vorhergehende Punct derselben: wo hat denn nun die Idee des vollendeten Gottessohnes, des gewordenen δεύτερος Ἀδάμ, ihre Heimath, ehe sie in Christo vollkommene Wirklichkeit geworden ist, wenn nicht in Gott, wenn nicht beim Vater eben in Gestalt des vorgeschichtlichen Sohnes? Oder was gewinnt denn irgend eine christologische Anschauung dabei, daß der Logos, sofern er in irgend einer Lebensstünde Christi noch nicht zur vollendeten Auswirkung in ihm gekommen ist, anstatt insoweit noch über ihm zu stehen, sein überragendes Daseyn in ein unbegreifliches Nichts versenkt haben soll? Das Selbstbewußtseyn Jesu wird dadurch in keinem Momente irgend ein anderes. Geß meint freilich (Person Christi,

S. 291.), in jenem ersteren Falle würde Christus, anstatt von seinem Einsseyn mit dem Vater und Heimkehren zum Vater, vielmehr von seinem Einsseyn und Einswerden mit dem Logos reden müssen; aber das ist doch ein offenbares Mißverständniß. Der jeweils noch vorhandene Abstand zwischen Idee und Realisirung kann gar nicht ins Bewußtseyn Christi fallen, weil die Realisirung der Idee mit der Entwickelung dieses Bewußtseyns vollkommen gleichen Schritt hält und auf jedem Schritte zusammenfällt; Christus ist eben nie in dem Fall, sich einer Differenz mit der ewigen Idee bewußt zu werden; denn er ist in jedem Momente seines Lebens so eins mit ihr, als dieser Moment es irgend fordert und verträgt, — nur an der fortschreitenden Lebensaufgabe, nicht aber an irgend einem inneren Rückstand hat diese Entwickelung den Sporn, sich fortzubilden bis zur Vollendung. Aus diesem Grunde ist auch über jenes ganze Verhältniß weder von Christo noch der Schrift überhaupt directes Zeugniß zu erwarten; indeß läßt sich fragen, ob der Ausspruch des Apostels (Kol. 1, 19.): ἐν αὐτῷ εὐδόκησε (θεῷ) πᾶν τὸ πλήρωμα (τῆς θεότητος, 2, 9.) κατοικῆσαι, nicht ein Vorhandenseyn der Person des Herrn vor dem In=ihm=wohnen der ganzen Gottesfülle voraussetze, also auf ein allmähliches Ausgießen dieser Fülle in seine Person hinweise, und ob nicht das von ihm selbst zur Zeit seines Seyns auf Erden geredete Wort ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ (Joh. 3, 13.) ein gewisses Doppelleben des Sohnes Gottes im Sinne unserer Ausführung bezeuge.

Mit dem absolut aufgehobenen Gegensatz von Idee und Verwirklichung aber hebt sich auch der Gegensatz von Himmel und Erde auf und der Sohn Gottes kehrt, ohne von der Erde zu scheiden, zurück in den Himmel. Seine ethische τελείωσις ist im Tode am Kreuze erreicht; es bleibt nur noch die physische übrig, die am Ostermorgen beginnt, die Pneumatisirung der in den Tod gegebenen irdischen σάρξ, die, in der Auferstehung zur himmlischen umgeboren, ihn nun emporträgt in das Reich der Vollendung. Er kehrt dahin zurück, wo er zuvor war (Joh. 6, 62.), aber nicht, wie er zuvor war; nicht bloß in der an sich seyenden,

sondern in der durchs freie Werden hindurchgegangenen, gewordenen und bewährten Einheit mit Ihm empfängt der Vater seinen Sohn zurück aus der Welt. Diese höhere Einheit ist aber zu Stande gekommen durch eine zugleich gewordene, zugleich bewährte Einheit mit der Welt, mit den Brüdern auf Erden, und diese gewordene und unauflösliche Einheit bedingt es, daß das erworbene εἶναι ἴσα θεῷ nun gerade in der gottgleichen Stellung zur Welt, in dem Beugen aller Kniee und Huldigen aller Zungen sich offenbaren muß (Phil. 2, 9—11.). Die Welt behält ihn, empfängt ihn nun erst vollkommen als ihr in sich vollendetes und so in ihr erst recht wirksam werdendes Todes- und Lebensprincip, in dessen Gemeinschaft wir der Sünde und dadurch dem Tode zu sterben und zum neuen heiligen und ewigen Leben aufzuerstehen vermögen; denn nun erst, nachdem er in der Heimkehr zum Vater die letzte Vollendung, die vollkommene Pneumatisirung seines Daseyns, erreicht hat, entbinden sich die in ihm concentrirten Lebenskräfte der Gottheit, die Ströme des πνεῦμα ἅγιον, das nun das Bild und Leben des Heilandes hineinzeichnet, hineinzeugt in die Herzen der Gläubigen und die ganze Fülle Christi auseinanderfaltet in der neuen Schöpfung der geheiligten Menschheit, der Christengemeinde. Wird einst durch diesen Geist dieselbe Gottheitsfülle, die in Christo verwirklicht ist, erst auch in der Gemeinde verwirklicht seyn, dann ist in dieser Gemeinde dem erhöhten Gottessohne die geliebte Braut zur Heimführung geschmückt, und dann empfängt der Vater, der seinem Sohne die ewige Hochzeit ausrichtet im festlichen Hause des neuen Himmels und der neuen Erde, in dieser Braut seines Sohnes die mannichfaltige Fülle der von ihm geschaffenen ebenbildlichen Creatur, in der kindlichen Seele dieser Braut seinen in die Menschheit ausgegossenen heiligen Geist ganz ebenso zurück, in erhöhtem und vollendetem, verwirklichtem und verewigtem Seyn, wie er sein eingeborenes Ebenbild zurückempfangen hat in der Himmelfahrt nach vollbrachtem Gehorsam. Man könnte fragen, ob an jenem ewigen Hochzeitstage der Vater dann nicht reicher geworden sey, als er von Anfang war. Nein und ja: nein, — denn es ist

ja Alles ἐξ αὐτοῦ, was nun freivollendet εἰς αὐτὸν zurückgelangt ist; ja, — denn sonst wäre ja die Weltgeschichte für Gott ein Schein und Spiel, und kein Ernst, keine Wahrheit. Und wie ließe sich auch ein ewiges Liebesleben denken, das, so reich es sey, nicht immer reicher werden müßte eben durch seinen Reichthum? —

2.

Beiträge zur Erklärung der Rede des Stephanus (Apostelgeschichte 7.).

Von

Lic. F. Nitzsch, Privatdocenten an der Universität zu Berlin.

I.

Die Rede des Stephanus ist, wie andere in sich abgeschlossene und ein kleines Ganzes bildende Abschnitte des neuen Testaments, deren Erklärung ihre von Geschlecht zu Geschlecht überlieferten Schwierigkeiten hat, auch seit der in unserem Jahrhundert erfolgten Regeneration der neutestamentlichen Exegese ein beliebter Gegenstand besonderer Abhandlungen gewesen. Theologen der verschiedensten Richtungen haben ihre Auffassung derselben in kleinen Monographien niedergelegt, und es läßt sich nicht verkennen, daß die Abhandlungen von Baur, Luger, Lange und Thiersch, zu denen noch jüngst die eines Anonymus (in der erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, Maiheft 1859) hinzugekommen ist, alle das Ihrige dazu beigetragen haben, der Rede den Charakter einer crux interpretum im eminenten Sinne des Wortes zu nehmen. Aber selbst abgesehen davon, daß die Verurtheilung der Apostelgeschichte von Seiten der tübinger Schule dem Exegeten dieses Buches neue Pflichten auferlegt, bedarf auch heutzutage in der Erklärung des Abschnitts noch Man=

ches der Berichtigung, und die Bemerkung de Wette's, daß „keine der übrigen Reden in der Ap.-Gesch. einen so freien, form- und planlosen Gang habe", gilt vielleicht noch nicht für völlig widerlegt, so daß sich eine neue Abhandlung über den Gegenstand immer noch hervorwagen darf.

Unter den mancherlei Fragen aber, die eine solche zu beantworten hat, ist die wichtigste, schwierigste und zugleich diejenige, welche vor allen anderen behandelt werden muß, z. B. vor der Untersuchung der Echtheit und Integrität, eben jene von de Wette uns nahe gelegte, die nach der Tendenz und dem Gedankenzusammenhang der Rede des ersten Märtyrers. Man hat früher oft daran verzweifelt, einen solchen in derselben nachzuweisen, allmählich ist indessen diese Verzweiflung geschwunden. Aber selbst die, welche einen organischen Zusammenhang zu entdecken unternahmen, haben der Aufgabe noch nicht völlig genügt; die meisten Ausleger haben entweder einen einheitlichen Grundgedanken nachzuweisen — das ist doch das Ziel[a]) — nicht vermocht, oder sie haben zwar einen solchen aufgestellt, aber einen falschen. Was z. B. Meyer, der, weil er, wie Wenige, in philologischer und dogmatischer Beziehung unbefangen und gewissenhaft ist, bei dergleichen Fragen immer unter den Ersten in Betracht kommen muß, was Meyer als seine Ansicht darbietet, möchte zwar im Einzelnen meist probehaltig seyn, allein er hat die doppelte Tendenz, welche er in der Rede findet, die defensive und offensive Richtung derselben, nicht auf eine Einheit zurückgeführt. Dieß hat der genannte Anonymus (in der erlanger Zeitschrift) allerdings versucht, es ist ihm aber nicht völlig gelungen. Denn der ganze Inhalt der Rede ist offenbar nicht erklärt, wenn man als Zweck derselben den Nachweis hinstellt, daß Stephanus durch seine Prophezeiung des einstigen Unterganges des Tempels und des jüdischen Volkes

a) A priori läßt sich freilich nicht von jeder biblischen Rede behaupten, sie habe einen einheitlichen Grundgedanken, aber von den meisten vielleicht a posteriori.

keine Gotteslästerung begangen habe; dieß geht schon aus einer Vergleichung der von demselben Verfasser vorgeschlagenen Eintheilung mit diesem angeblichen Thema der Rede hervor. Denn nach seiner Meinung hätte der erste Theil den Zweck, zu zeigen, daß Stephanus (ganz abgesehen vom Tempel und Gesetz) Gott, der zweite, daß er Mosen, der dritte, daß er den Tempel nicht gelästert habe. Es ist klar, daß der erste dieser Theile durch das angebliche Grundthema nicht gedeckt wird. Wollte der Redner nur beweisen, was der Verfasser als Grundgedanken hinstellt, so konnte er sich jenen ersten Theil ersparen, dessen Thema überdieß dem der beiden anderen nicht coordinirt werden durfte. Denn ohne Gott zu lästern, konnte ja (auch nach der Meinung der Gegner) Stephanus Mosen und den Tempel nicht lästern; er konnte wohl durch Blasphemien gegen den Tempel und gegen das Gesetz Gott lästern, aber nicht 1) Gott, 2) den Tempel, 3) das Gesetz. Endlich entsprechen die Schlußworte der Rede durchaus nicht dem, was der Verfasser als Thema des dritten Theils betrachtet, weil dieselben ohne Zweifel nicht bloß beweisen wollen, daß Stephanus den Tempel nicht gelästert habe, und überhaupt gar keinen defensiven, sondern einen rein offensiven Charakter tragen. Was die Eintheilung des Ganzen betrifft, hat vielmehr, wie sich zeigen wird, allein de Wette im Grunde Recht, der einen geschichtlichen (V. 2—50.) und einen strafenden Theil (V. 51—53.) unterscheidet.

Auch Luger, der im Uebrigen so Vieles richtig sah, hat das Grundthema nicht genügend zusammengefaßt [a]), und während er im Einzelnen Vieles mit Glück erklärt hat, hat er nicht nachgewiesen, daß all' dieses Einzelne im Lichte einer das Ganze beherrschenden Tendenz als nothwendig oder doch begreiflich erscheine.

---

a) Ueber Zweck, Inhalt und Eigenthümlichkeit der Rede des Stephanus. Lübeck 1838. S. 28. „Jene drei Gesichtspuncte ... haben ihre wesentliche Einheit in dem Gedanken, daß Gesetz und Tempel, selbst aus früheren Offenbarungsstufen hervorgehend, in einer wiederholten Offenbarungsthat zur Vollendung kommen" u.s.w.

Für die richtigste unter den bisher ans Licht getretenen Ansichten über den Grundgedanken der Rede halte ich die von Baur a) (Paulus, der Apostel Jesu Christi, S. 43.), der sich kaum minder als seine theologischen Gegner mit unverkennbarer Liebe in die Rede vertieft hat und sie so trefflich findet, daß die Vermuthung nahe liegt, es möchte dem Kritiker sauer geworden seyn, seine Ansicht über die Apostelgeschichte diesem Abschnitte gegenüber festzuhalten. Denn es schließt sich zwar nicht direct aus, eine Rede für trefflich und zugleich für tendenziös fingirt zu halten, aber es regt sich doch leicht ein Widerstreben in uns gegen die Vereinigung von beidem, und in der Regel erreichen Fictionen höchstens den Grad des Mittelmäßigen. In der That paßt die ganze Erzählung von Stephanus, deren Grundbestandtheile übrigens auch von Baur für historisch gehalten werden, sehr schlecht zu der angeblichen Tendenz des Verfassers der Ap.-Gesch., der wider die geschichtliche Wahrheit in dem ersten Theile soll haben nachweisen wollen, daß Petrus gut paulinisch, in dem zweiten, daß Paulus gut judaistisch gewesen sey.

Auf die Gründe, welche Baur gegen die Echtheit der Rede vorbringt, werden wir uns später einlassen, zunächst handelt es sich nur um den Inhalt. Diesen nun hat Baur im Wesentlichen richtig dargestellt, nur daß seine betreffenden Ausdrücke viel zu vag und allgemein lauten. Denn die „Wohlthaten", von denen er spricht, müssen offenbar als theokratische und andererseits nicht als atomistische Acte, sondern als Momente der Verwirklichung eines systematischen Heilsplanes angesehen werden. Dieß erkannte Baumgarten (die Ap.-Gesch. 2. Aufl. S. 133.), der — ohne sonderliche Künstelei — tief in die Gedanken der Rede eingedrungen ist. Anstatt jedoch die baur'sche Fassung des Thema's zu verbessern, d. h. bestimmter und concreter auszuprägen, im Uebrigen aber festzuhalten, setzte er den von Baur aufgezeigten

a) „So groß und außerordentlich die Wohlthaten waren, welche Gott von Anfang an dem Volk zu Theil werden ließ, so undankbar und den göttlichen Absichten widerstrebend war dagegen auch von Anfang an der Sinn des Volkes" u. s. f.

Grundgedanken zu einem bloßen Moment (neben anderen) herab und verzichtete hiermit auf die Nachweisung eines einheitlichen Grundgedankens.

Daß nun — hiermit gehe ich zur Darlegung der eigenen Meinung über — bei der Erklärung der Rede einerseits von den Anklagepuncten, andererseits von der ganzen damaligen Lage der Gemeinde auszugehen ist, versteht sich von selbst, und das Erstere wenigstens wird jetzt wohl von Niemanden mehr bestritten. Stephanus wurde also angeklagt, er habe den Tempel und das Gesetz gelästert.

Wie hatte er sich dieser Anklage gegenüber zu verhalten? Da sie eine falsche war, d. h. da er die Worte, die man ihm in den Mund legte, nicht gesprochen hatte, so konnte er betheuern, sie seyen ihm fremd, konnte auch vielleicht, falls auf die Untersuchung des Thatbestandes, auf Ort, Zeit und Umstände, näher eingegangen wurde, versuchen, strict zu beweisen, daß er jene Aeußerungen dort, damals und so gar nicht habe thun können. So durfte er sich verhalten, ohne sich eo ipso dem Vorwurf auszusetzen, er habe sein Recht entschiedener gewahrt, als es dem Jünger Christi geziemt, oder er habe sein Leben zu sehr geliebt. Aber freilich als der, der er war und als der er uns jetzt erkennbar ist, konnte er so nicht handeln, ganz abgesehen noch von dem zweifelhaften Erfolge solcher Vertheidigung. So sicher er wußte, daß die Aussage der Zeugen Lüge war, daß dieselbe auf einer Verdrehung seiner Worte und auf einer tendenziösen Deutung seiner Gedanken beruhte, so wußte er doch zugleich, daß die verdrehten Worte selbst oder doch die entsprechenden Gedanken wirklich die seinigen waren. In irgend einem Sinne mußte er gegen den „heiligen Ort und gegen das Gesetz" reden und mußte er offen aussprechen: „Dieser Jesus von Nazareth wird diese Stätte zerstören und verändern die Sitten, die uns Moses überliefert hat." Nämlich er, der Erste, dem die Wahrheit aufgegangen war, deren Apostel der Zeuge seines Martyriums, Paulus, werden sollte, er konnte, wenn er mit judaistischen Gegnern disputirte, nicht verschweigen, daß die Zeit an-

breche, wo der wahre Gottesdienst weder an den Tempel zu Jerusalem, noch an die Erfüllung des mosaischen Gesetzes a) ge-

---

a) Im neuen Bunde gilt überhaupt weder irgend ein anderes, noch das mosaische Gesetz in dieser Form des Gesetzes. „Das moralische Element des letzteren", hört man oft sagen, „hat ewige Geltung", und dieß ist auch gewissermaßen richtig, aber in der Form des Gesetzes ist das ganze Gesetz, indem Christus es erfüllte, untergegangen. Es gehört zum Wesen eines Gesetzes im strengen Sinne, welcher eben der juristische ist, daß es zwar eine buchstäbliche Erfüllung fordert, aber auch nur eine Erfüllung des Buchstabens; damit hängt zusammen, daß das Gebiet, auf welches es Anwendung findet, ein ganz bestimmt begrenztes ist und daß durch Gesetze Gesinnungen nur insoweit gefordert werden, als sie nothwendige Voraussetzung bestimmter äußerer Handlungen sind. Diesen Charakter nun hatte allerdings theilweise auch das mosaische Gesetz, andererseits durchbrach dieses schon ursprünglich jene Schranke und sprach unmittelbar sittliche Principien aus, während die falschen Israeliten dem Gesetze in allen seinen Theilen und für ewige Zeiten jenen juristischen Charakter beilegten. Allein nicht erst durch die Propheten, durch diese aber vorzugsweise, erfuhr das Gesetz eine geistigere und tiefere Deutung. Indem endlich durch die Erfüllung in Christo dieser Vergeistigungsproceß vollendet war, verlor es völlig seinen Charakter als Gesetz; jedes Gesetz wurde zum Princip erhoben, d. h. die Gesinnung, die bis dahin etwa nur für ein bestimmtes Verhältniß und nach einer Richtung hin gefordert war, wurde nunmehr als eine stetige und in allen Verhältnissen zu bethätigende in Anspruch genommen. Moses hatte gesagt: „du sollst nicht tödten", und hatte damit zunächst nur Mord und Todtschlag verboten. Dieses Gesetz vertiefte Christus zum Princip, indem er die Gesinnung, welche uns abhält, unseren Nächsten todtzuschlagen, für alle Verhältnisse und als eine stetige forderte und jeglichen Haß ausschließende Liebe in Anspruch nahm. Ist dieß richtig, so erweist sich das Echauffement, welches die bekannte diesen Gegensatz berührende Erklärung einer kirchlichen Behörde in Preußen in gewissen Kreisen jüngst hervorrief, als völlig unmotivirt. Es liegt auf der Hand, daß Principien viel weiter und tiefer greifen, als Gesetze; um sich dieß klar zu machen, braucht man nur die Bergpredigt zu lesen. Demzuwider hörte man eben in der Zeit jenes Echauffements vielfach das Verhältniß umdrehen. Man verwechselte den Gegensatz des Singulären und Allgemeinen mit dem des Concreten und Abstracten. In Wahrheit gebe ich einem Gebot, wenn ich es zum Princip erhebe, extensiv und intensiv eine viel größere Bedeutung, und im Allgemeinen wird die Praxis im Grunde strenger werden, wenn die Gesetze zu Principien vertieft werden. Möglich ist es freilich, daß eben dadurch die Praxis eine äußerlich ungebundenere wird; wer dieß als eine Schatten-

bunden seyn werde. War dieß seine Ueberzeugung — und wir haben Grund genug, es anzunehmen — und veranlaßten ihn die Gegner dazu, sie auszusprechen, so wird er sie auch wirklich ausgesprochen haben.

Schon hiernach mußte er es bedenklich finden, mit subtiler Unterscheidung des Gedankens und der Form sich darauf zu berufen, er habe die ihm in den Mund gelegten Worte nicht gesprochen. Hätte er sich dabei beruhigt, so würden wir zwar, wie gesagt, keinen Stein auf ihn werfen dürfen, aber er würde dann nicht nach jener in keine Casuistik übersetzbaren und über jede allgemeine Regel erhabenen „Moral" gehandelt haben, welche uns von innen her gebeut, in jedem Moment so viel von der Wahrheit — wodurch es auch sey, durch Leiden oder Thun, durch Reden oder Schweigen — an unserem Theile geltend zu machen und zu vertreten, kurz — zur Darstellung zu bringen, als wir darzustellen selbst fähig und durch die Umstände ermächtigt sind. Wozu forderten nun die Umstände den Stephanus auf? Was durfte er sich zutrauen und was mußte er sich zumuthen? Nicht Jeder eignet sich zum Märtyrer, der es zu werden bereit ist, und nicht unter allen Umständen darf von denen, die sich dazu eignen, das Martyrium angetreten werden. Aber Stephanus wußte, daß er der Mann dazu war und das wirksamste Zeugniß jetzt das Blutzeugniß war. Laut der Apostelgeschichte hatte es bis dahin noch keine Märtyrer im vollen Sinne des Wortes gegeben. Petrus hatte zwar in seinen Verantwortungsreden die großen Thaten Gottes entschieden genug verkündet, hatte sich auch nicht gescheut, den Juden ins Gesicht zu sagen, sie hätten den Sohn Gottes erwürgt. Allein er hatte dabei trotzdem die Juden geschont, er hatte im Sinne des Erlösers

---

seite des neuen Bundes betrachten will, dem können wir nicht helfen. In dem concreten Falle der Ehescheidungsfrage gestaltet sich allerdings die Praxis freier, wenn die betreffenden Erlaubnisse für Ausdrücke eines Princips, als wenn sie für Gesetze gehalten werden, welches Letztere in jedem Falle unberechtigt ist, weil es im neuen Testamente überhaupt keine Gesetze gibt.

zugestanden, daß sie aus Unwissenheit gegen diesen sich versündigt hätten, und nicht ausschließlich im Tone des strafenden Zeugnisses geredet, sondern in ruhigem Tone sich theologischer Ueberzeugungsgründe bedient (z. B. Ap.-Gesch. 2, 34.). Kurz — Petri Reden hatten bis dahin immer, so weit es möglich war, einen irenischen Zug gehabt. Trotzdem hatte sich der Widerstand des Synedriums bereits verstärkt; nach dem ersten Verhör kamen die Apostel mit einer Drohung davon, nach dem zweiten mußten sie wenigstens eine Leibesstrafe sich gefallen lassen. Es war klar, daß die Verfolgung nicht nachlassen werde und mit der Zunahme derselben die Energie des Zeugnisses nicht abnehmen durfte, sondern zunehmen mußte. Der Beweis, daß die Brüder bereit seyen, das Aeußerste um des neuen Weges willen zu leiden, war noch nicht geführt, und doch war offenbar, daß für jetzt die Macht der neuen Lehre nicht wirksamer sich bethätigen ließ, als durch einen solchen Beweis. Stephanus war der Mann dazu, das Exemplum zugleich zu statuiren und an sich statuiren zu lassen. Er hatte sich durch seine Streitreden den Ruf eines scharfen Dialektikers erworben und unterschied sich in dieser Beziehung von Petrus und Johannes, die — nicht mit Unrecht — für ungelehrt galten. Damit verband sich aber, während dialektische Schärfe oft mit Trockenheit gepaart ist, ein imponirender Feuereifer und heiliger Zorn, und beides drückte sich in seinem Antlitz aus, wie aus 6, 15. hervorgeht. Von Stephanus heißt es ferner: „Er war voll Glaubens und Kräfte, that Wunder und große Zeichen unter dem Volk.“ Wegen aller dieser Eigenschaften versprach das Martyrium desselben eine ganz besonders mächtige Wirkung; dazu kam, daß in einer Beziehung die Erhaltung seines Lebens minder wichtig war, als etwa die Erhaltung des theuern Lebens eines Johannes und Petrus. Diese waren Apostel, und solche waren für jetzt, wo es sich um Grundlegung handelte, noch nicht zu entbehren, in mancher Beziehung waren sie unersetzlich. Stephanus entschloß sich daher, in den Tod zu gehen, und trägt seitdem den Namen des ersten Märtyrers.

Aus allen diesen Umständen ist nun der ganze Charakter seiner Verantwortungsrede zu begreifen. Sie sollte keine Vertheidigung im gewöhnlichen Sinne enthalten, d. h. einen Versuch, von der Basis des formellen Rechtes aus, mit Hinweisung lediglich auf den dürren äußeren Thatbestand (denn um nicht ausdrücklich verrathene Gesinnungen haben sich die Juristen nicht zu kümmern), seine Unschuld und die Grundlosigkeit der erhobenen Anklage zu erweisen. Nein — sie hat keinen anderen Charakter, als den des strafenden Zeugnisses [a]), sie ergreift zum erstenmal gegenüber dem Judenthum die Offensive, obgleich sie von einem Angeklagten gesprochen wurde. Dieser erkennt das Factische der Anklage im Grunde an, und da er in dem Wahren, was dieser zum Grunde lag, keinen wirklichen Vorwurf erblickte, so hatte er sich nicht zu vertheidigen, sondern anzugreifen. Dieß thut er denn auch, wie besonders die Verse 51—53. zeigen. Dieselben enthalten nämlich nicht einen paränetischen Anhang zu einer historischen Betrachtung der Geschichte des alten Bundes, sondern den eigentlichen Kern der Rede, dem gegenüber alles Vorhergehende nur Vorbereitung und historische Basis ist. Nur so weit mit diesem Angriff eine Vertheidigung der eigenen Position implicite verbunden war, ist die Rede zugleich apologetisch.

Was ist nun das Thema derselben? Man könnte sich verschiedene Tendenzen des Redners denken, man könnte sagen, derselbe habe die Offenbarung des neuen Bundes durch eine geschichtliche Betrachtung begreiflich machen wollen, er habe seine Kenntniß der jüdischen Geschichte beweisen und in Beziehung auf gewisse Puncte seine Uebereinstimmung mit den Juden auch in der Auffassung derselben darthun wollen, er habe die temporäre Localisirung der Gottesverehrung, wie sie seit Salomo bestand, ausdrücklich als vor Zeiten berechtigt anerkennen wollen, er habe zu zeigen beabsichtigt, daß es von jeher Gegensätze in Sachen der Theokratie gegeben habe, und zu bezeugen, wie tief

a) Daß das Gebet (7, 59): „Herr, behalte ihnen diese Sünde nicht!“ nicht im Entferntesten mit jener scharf offensiven Tendenz der Rede in Widerspruch steht, bedarf kaum der Erwähnung.

er sich vor Moses beuge. Alles dieß hat eine gewisse Wahrheit, aber der Inhalt der Rede ist durch keinen dieser Gedanken erschöpft. Eben so wenig enthält diese lediglich eine Abwehr der beiden einzelnen in der Anklage enthaltenen Vorwürfe. Mindestens muß sie aus der Anklage in ihrer Ganzheit und ihrer ganzen Bedeutung begriffen werden. Bleibt man in der Würdigung derselben bei jenen einzelnen Klagepuncten — unaufhörlicher Verletzung der Majestät des Tempels und des Gesetzes — stehen, so bleibt ein Theil der Rede unbegreiflich. Denn wer kann leugnen, daß die Verse 2—16. und wiederum 51—53. sich theils gar nicht, theils nicht allein auf den Tempel und das Gesetz beziehen? Der Gesichtspunct erweitert sich, wenn wir das, was nach V. 13. 14. als die eigentliche vor dem Synedrium ausgesprochene Anklage zu gelten hat, im Lichte der Verleumdungen betrachten, welche nach V. 11. privatim ausgesprengt wurden. Denn hier ist von Lästerung Mosis und Gottes die Rede. Indessen wir brauchen diese Notiz gar nicht hinzuzunehmen. Selbst wenn wir lediglich von jenen beiden Anklagepuncten ausgehen, sind wir nicht berechtigt, von Stephanus zu erwarten, daß er atomistisch und äußerlich nur auf diese beiden Puncte in seiner Verantwortung sich einlassen werde. Dieser mußte ja erkennen, daß beide nur die Bedeutung von Exemplificationen eines tiefer liegenden Vorwurfs hatten. Er entdeckte hinter den beiden Anklagen den Vorwurf des principiellen, stetigen Widerstandes gegen das, was wesentliche, ewig gültige und als solche geoffenbarte Institution oder wesentlicher Heilswille Gottes sey. Diesen Vorwurf gab er einfach seinen Widersachern zurück und begründete ihn durch einen Ueberblick über die Geschichte der Theokratie. Weiter that er nichts, aber dieß that er wirklich. Eine einheitliche Fassung nun dieser Grundtendenz der Rede braucht man sich nicht erst mühsam zu abstrahiren, sie liegt in einem der Schlußverse bereits fertig vor. Man kann nämlich sagen: die Rede ist eine Ausführung der Apostrophe in V. 51: „Ihr Halsstarrigen und Unbeschnittenen an Herz und Ohren, ihr widerstrebet immer dem h. Geist, wie euere Väter,

auch ihr". Etwas Anderes als einen historischen Nachweis dieses Satzes enthält der ganze erste Theil der Rede nicht, man müßte denn behaupten wollen, daß das Widerstreben der Juden gegen die theokratischen Pläne und Maßregeln Gottes im Sinne des Stephanus ein Widerstreben gegen den h. Geist nicht sey, oder daß Stephanus, wenn er die stetige Widerspenstigkeit des Volkes beweisen wollte, sich einer Zeichnung der Grundzüge alttestamentlicher Geschichte enthalten konnte. In der Allgemeinheit und in der Bestimmtheit jenes Spruches ist nun das Thema zu belassen. Faßt man es specieller oder faßt man es unbestimmter und allgemeiner, so erscheint Manches überflüssig. So aber wird Alles erklärlich. Stephanus gab also einen Ueberblick über die Geschichte der Theokratie, hierbei hob er stets zweierlei hervor, nämlich die Weisheit und Gnade des sein Reich vorbereitenden, gründenden und vollendenden, seinen Willen offenbarenden Gottes und das unaufhörliche halsstarrige Widerstreben der falschen Israeliten gegen die theokratischen Weisheits- und Gnadenacte Gottes oder gegen den darin sich offenbarenden h. Geist und gegen die Organe Jehova's. Ist dieß richtig, so läßt sich offenbar V. 51. als Thema der ganzen Rede betrachten, vorausgesetzt, daß Stephanus die Gesinnung seiner Gegner und ihrer „Väter" als solidarisch zusammengehörig betrachten durfte. Auf den das Thema enthaltenden Satz folgen nun noch zwei andere, die aber im Grunde dasselbe sagen. V. 52. nämlich spricht gleichfalls das Ergebniß der geschichtlichen Betrachtung aus, enthüllt aber nicht mehr an und für sich den aus derselben ersichtlichen bleibenden Charakter des halsstarrigen Volkes, sondern die diesem Charakter entsprechende Handlungsweise gegenüber den Propheten Gottes und Christo selbst. Die Rede schließt dann mit den Worten: „die ihr das Gesetz als Engelverordnungen[a]) empfingt und nicht hieltet."

---

a) Die bengel'sche Auslegung, mit der auch Winer übereinstimmt, ist die richtige. Wenn Meyer dagegen bemerkt, die Israeliten hätten das Gesetz nicht als Engelsbefehle, sondern als Gottesbefehle empfangen, so deutet er auf einen Gegensatz hin, der hier gar nicht in Betracht

Hier ist weder der stetige Charakter, noch das diesem entsprechende Verfahren gegen persönliche Organe Gottes (wie z. B. Moses) hervorgehoben, sondern (mit Rücksicht auf die Anklage) das jenem Charakter entsprechende Verhalten des Volkes gegenüber dem Centralact der göttlichen Bundesleitung, der Gesetzgebung. Auch diese Beschuldigung fließt aus jener geschichtlichen Betrachtung, in welcher Stephanus auf den hohen Ursprung und die hohen Mittler der Gesetzgebung einerseits, auf die Abtrünnigkeit des Volkes andererseits hingewiesen hatte. Uebrigens ist hier nicht, wie bei Paulus, das Gesetz im Gegensatz zum Evangelium dargestellt, sondern Stephanus vergegenwärtigt sich das innerste Wesen und die tiefste Tendenz desselben gegenüber seinen äußerlichen Satzungen. Er betrachtet das Gesetz in seiner Einheit mit dem Evangelium als einen Ausfluß desselben Gottes, der später sich im Erfüller des Gesetzes, in Christo, offenbarte. Die tiefere Tendenz des Gesetzes, meint er, des von Gott selbst herrührenden Gesetzes, habt ihr nicht erkannt, sonst würdet ihr die Propheten, welche dasselbige geistlich deuteten, nicht verfolgt und Christum, der es erfüllte, nicht gekreuzigt haben. Die drei letzten Verse also (V. 51 — 53.) verrathen den Charakter der ganzen Rede, in welcher der Protomartyr von vorn herein mit Bewußtseyn, obgleich anfangs suaviter in modo, die Offensive ergreift; sie enthalten ferner das Thema (V. 51.) und bilden den Kern derselben.

Diesem applicativen Theile nun steht der historische gegenüber (V. 2—50.), doch sind die drei letzten Verse dieses ersten Theiles (vgl. V. 48—50.), welche den Uebergang bilden, nur halbhistorisch[a]), dieß aber sind sie wirklich. Man kann sich

---

kommen kann. Der Gedanke ist: „Obgleich euer Gesetz einen so hohen (göttlichen) Ursprung hat und durch so hohe Organe (Engel) offenbart wurde, so habt ihr es doch nicht gehalten.“ Beide Ausdrücke dieser unserer Fassung besagen offenbar dasselbe, daher konnte der eine wegbleiben. „Andere Nationen hatten ein solches Gesetz nicht, waren daher auch minder verantwortlich; ihre Gesetze rühren von (sündigen) Menschen her, das eurige von Gott und dessen reinen Organen.“

a) D. h. sie enthalten weder ein bloßes Urtheil, eine bloße Meinung

die Worte: ἀλλ' οὐχ ὁ ὕψιστος ἐν χειροποιήτοις κατοικεῖ (V. 48.), gleichsam in Anführungszeichen eingeschlossen denken. Sie enthalten nämlich, wie auch Meyer andeutet, denselben Gedanken, welchen Salomo bei der Einweihung des Tempels (1 Kön. 8, 27.) selbst aussprach, und Stephanus würde diesen Gedanken vielleicht in der salomonischen Form wiedergegeben haben, hätte er nicht 1) in dem Ausspruch des Jesaias eine noch treffendere Form desselben gefunden, und hätte er nicht 2) die Periode der theokratischen Geschichte, die zwischen Salomo und Christus liegt, wenigstens durch Anführung eines dieser Zeit entstammenden Wortes berühren wollen, eines Wortes, welches zugleich geeignet war, den Gedanken flugs von Salomo, dem Gründer des alten Tempels, auf Christum, den neuen Tempel Gottes, hinzulenken.

Wir haben aber nicht nur von diesen Schlußversen, sondern von dem ganzen historischen Theile Rechenschaft zu geben. Derselbe gilt uns also für eine Ausführung des V. 51. oder für eine Begründung der auf die Gegner zurückgeschleuderten Anklage auf Verletzung der theokratischen Grundgesetze oder auf hartnäckige Verletzung des geoffenbarten theokratischen Willens a) Gottes. Diese Anklage latitirte nämlich, wie wir andeuteten, in der Anklage auf Lästerung des Tempels und Gesetzes. Weil auf diese beiden Puncte sich augenscheinlich nicht die ganze Rede bezieht, achteten wir auf jener beiden Vorwürfe tieferen Hintergrund und fanden diesem das Thema der Rede vollkommen entsprechend. Wir würden dieselbe aber mißverstehen, wollten wir verkennen, daß nichtsdestoweniger diese beiden von den Anklägern hervorgehobenen Puncte auch in (dem geschichtlichen Theile) der Entgegnung eine hervorstechende Rolle spielen. Nur

---

des Redners, noch sind sie reines Citat, sondern sie stehen zwischen beidem in der Mitte; Stephanus bekennt sich vermittelst derselben zu einer nicht von ihm selbst, sondern von Salomo (und Jesaias) herrührenden Wahrheit.

a) Wir beschränken den Namen „Theokratie" nicht auf den alten Bund. Hier drücken wir sogar auf Anleitung des Stephanus durch diesen Namen die doppelte Offenbarungsökonomie Gottes als eine einheitliche aus.

sind sie zu Exemplificationen eines allgemeineren und umfassenderen Gedankens herabgesetzt. Daß aber wirklich die Gegenanklage auf Lästerung des Gesetzgebers, den nicht er, sondern die falschen Israeliten und deren Väter durch Verkennung und Ungehorsam verletzt hätten, daß nicht minder die Anklage auf Lästerung gleichsam der Wohnung Gottes, welche die Widersacher trotz der Aussprüche des Salomo und Jesaias — im Grunde blasphemisch — als für immer an den äußeren jerusalemischen Tempel gebunden achteten, daß beide Gegenanklagen in der Rede wirklich enthalten sind, wird Niemand leugnen wollen. Zunächst fragt sich nun, wie weit Stephanus seine geschichtliche Betrachtung ausdehnte. Er beginnt mit Abraham, also mit dem Acte der Aussonderung des Offenbarungsvolkes aus den Nationen. Dieß bedarf kaum einer Erklärung. Wollte er zeigen, was für Absichten Gott von Anfang an zum Heile des Volkes habe verwirklichen wollen und wie dieses ihm immer widerstrebt habe, so war dieß der natürlichste Ausgangspunct; hätte er mit Moses angefangen, so hätte er einen Theil des vorliegenden und wirklich von ihm benutzten Beweismaterials unbenutzt gelassen, und die historische Betrachtung wäre gar zu fragmentarisch ausgefallen. Außerdem konnte die Sendung Mosis nicht ins Licht gestellt werden — ohne eine Andeutung der Verhältnisse, welche dieser vorfand. Schwieriger ist der terminus ad quem zu erklären. Warum bleibt der Redner bei Salomo stehen? Bot nicht die Geschichte der getrennten Reiche reichliches Material für den Beweis, den er führen wollte? Allerdings. Allein man darf 1) entgegnen: Stephanus mochte glauben, seine Behauptung bereits hinlänglich historisch begründet, allermindestens die beiden ausdrücklichen Anklagepuncte völlig erledigt zu haben. Denn er hatte nicht nur gezeigt, daß die Gegner anstatt seiner das Gesetz oder den Gesetzgeber gelästert hätten, sondern auch, daß er in Beziehung auf den Tempel mit den Organen des göttlichen Willens und der göttlichen Wahrheit im Einverständniß sey, während dieß bei den Gegnern keineswegs der Fall sey, da sie dem ausdrücklichen Ausspruche (Salomo's und) des Propheten Jesaias

zuwiderhandelten. Dieß könnte man also einwenden. Man kann aber 2) sogar behaupten: in Wahrheit ist die nachsalomonische Periode wirklich nicht ganz übergangen. Wenigstens wird ein Spruch des Propheten Jesaias angeführt, und dieser ist der Art, daß er wenigstens den theokratischen Charakter des ganzen nachsalomonischen (prophetischen) Zeitraums ausdrücken und diesen repräsentiren konnte. Der theokratische Charakter dieses Zeitraums ist nämlich der: er war dazu bestimmt, nachdem das Gesetz äußerlich und als Ritus vollständig ins Leben getreten war, die Vergeistigung desselben anzubahnen, eine Aufgabe, deren Lösung zwar schon zuvor von erleuchteten Männern angestrebt worden war, besonders aber von den Propheten dieser Periode ins Auge gefaßt wurde. Das pharisäische Judenthum aber widersetzte sich fortwährend diesen Bestrebungen, was Stephanus zwar erst später (V. 52.) sagt, aber schon am Schluß der historischen Betrachtung als seine Meinung errathen läßt.

Genug — Stephanus gibt im Grunde doch eine vollständige Geschichte des alten Bundes im Umriß.

Allein selbst angenommen, das so eben Ausgeführte wäre nicht stichhaltig und Stephanus wäre wirklich bei Salomo stehen geblieben, so würde damit weder die Einheit der Rede, noch deren durchgängige Beziehung auf das in V. 51. enthaltene Thema als aufgehoben gelten dürfen. Wie ist nun der historische Theil zu gliedern? Offenbar nicht so, wie der Anonymus in der erlanger Zeitschrift vorschlägt (s. oben), sondern nach Maßgabe der Epochen und Perioden, welche die alttestamentliche Geschichte an und für sich schon hat. 1) Den ersten Theil bilden die V. 2—16., aber nicht, weil sie beweisen, daß Stephanus „Gott nicht gelästert habe", sondern weil in der alttestamentlichen Geschichte mit Moses eine Epoche eintritt. 2) Der zweite Theil (V. 17—43.) enthält die Geschichte Mosis, er deckt sich mit einem der Anklagepuncte, dessen Widerlegung er enthält. 3) Der dritte Theil (V. 44 — 50.) enthält die Fortsetzung der Geschichte bis auf Salomo, resp. Christus, allerdings mit einziger Berücksichtigung der Geschichte der Wohnung Gottes im Volke,

deren besondere Hervorhebung uns jedoch nicht hindert, die Gliederung der Rede nach rein chronologisch-historischen Gesichtspuncten zu vollziehen. Wir gehen nun noch auf einige Einzelnheiten ein, um anzudeuten, daß die Rede dem von uns aufgestellten Thema gegenüber in keinem ihrer Bestandtheile als planlos gelten darf a).

Erstes Glied (V. 2—16.). Daß der Redner, welcher den von jeher bemerkbaren Widerstand der falschen Israeliten gegen die Verwirklichung des Heilsplans des allweisen und gnädigen Gottes bloßlegen will, diesen Heilsplan selbst und die Wege zu dessen Verwirklichung näher beschreibt, daß er sogar mit Abraham anhebt, haben wir bereits vorher als begreiflich bezeichnet. Wir fügen hinzu, daß die Darlegung des Stephanus viel wirksamer seyn mußte, wenn er, von vorn anfangend, die Puncte, auf die es ankam, allmählich und von selbst hervorspringen ließ, als wenn er ohne Weiteres selbst die verschiedenen Phasen der Widerspenstigkeit hervorhob, wodurch er sich den Vorwurf einer tendenziösen Geschichtsbetrachtung zugezogen hätte. Die Juden würden ihn nicht angehört haben, und welchen Grad von Thorheit und Undankbarkeit jeder dieser Acte des Ungehorsams verrieth, konnte nicht zum Bewußtseyn gebracht werden — ohne jene Zeichnung der früheren und frühesten, so wie der begleitenden Zustände. In dieser ersten Periode tritt nun allerdings die providentielle Leitung Gottes bedeutend mehr hervor, als die andere Seite, die Widerspenstigkeit des Hauses Israel. Diese verräth sich in der ganzen Periode ausdrücklich nur ein einziges Mal (V. 9.); dieß berechtigt uns aber nicht, zu behaupten, daß der Redner hier planlos verfahre. Es fiel doch ein desto stärkeres Licht auf den sittlichen Charakter des späteren Ungehorsams, je mehr nachgewiesen wurde, wie rein aus sich, wider alles menschliche Erwarten, wie unbeirrt durch die größten Hindernisse, wie allmählich und doch wie durchgreifend Gott von jeher das

a) Eine erschöpfende Begründung dieses Satzes ließe sich freilich nur in einem vollständigen Commentar geben.

Heil des Volkes angebahnt habe. Da nun einer dieser Charakterzüge der göttlichen Heilswirksamkeit eigentlich in jedem einzelnen seiner Acte erkennbar oder doch vorauszusetzen war, so konnte Stephanus, ohne Fremdartiges einzumischen, die speciellsten Thatsachen aus der Geschichte der Berufung Abraham's erwähnen, und wenn er noch mehr ins Einzelne gegangen wäre, so würde dieß nicht unbegreiflich seyn, angenommen auch, wir könnten die intendirte theokratische Deutung nicht in jedem einzelnen Falle erkennen. Die Hinzufügung oder Weglassung dieses oder jenes Factums war allerdings gewissermaßen der Willkür des Redners überlassen; planlos wäre seine Darlegung aber selbst dann nicht zu nennen, wenn er lediglich zur Verbindung einzelner Hauptpuncte oder zur Belebung des historischen Bildes Thatsachen mit aufgenommen hätte, deren unmittelbarer Zusammenhang mit dem Thema nicht nachzuweisen wäre. Doch hat er dieß in der That nirgends gethan, wie die Auslegung fast durchgängig bereits nachgewiesen hat. Wir unsererseits können hier nur Einiges, gleichsam beispielsweise, erwähnen.

Gleich zu Anfang der Rede könnte es auffallen, daß Stephanus sagt, der Gott der Herrlichkeit sey dem Vater [a]) Abraham in Mesopotamien erschienen, noch ehe er nach Haran gezogen. „Wozu diese Notiz?“ wird man fragen. Allein auch sie ist keine „planlose“. Stephanus wollte darauf aufmerksam machen, daß selbst vor jenem scheinbar ersten Aussonderungsacte, vor der Auswanderung nach Haran, daß zu einer Zeit, wo die Familie Abraham's mit den heidnischen Nationen noch völlig eine war, die berufende Stimme Gottes sich an ihn wandte. Hierin zeigte sich, wie völlig die Initiative auf Seiten Gottes lag, und durch die Hinweisung darauf wurde ein Charakterzug der theokratischen Weisheit und Gnade Gottes hervorgehoben, der sich durch die ganze Erzählung hindurchzieht und die Verantwortlichkeit des widerstrebenden Volkes schon an sich deutlich ins Licht stellte.

---

a) Von den angeblichen Widersprüchen mit dem Pentateuch reden wir hier noch nicht.

Ob die Thatsache, daß die Mehrzahl der in diesem Gliede erwähnten Heilsthatsachen nicht auf dem Schauplatz der heiligen Stadt, ja nicht einmal in dem heiligen Lande vorging, hier zu urgiren ist, ob eine Hindeutung auf die auch a parte ante nicht ewige Localisirung der Gottesverehrung und Gottesoffenbarung von Stephanus schon hier beabsichtigt wurde, wagen wir nicht zu entscheiden.

Sicherer ist, daß der Redner ein Beispiel offener Widerspenstigkeit gegen ein Organ des göttlichen Heilswillens, wenn auch nur Eines, schon hier hervorhebt, — nämlich die Brüder Joseph's gelten ihm offenbar für Vorbilder der später dem Sohne Gottes und seinen Zeugen widerstrebenden Juden; zugleich ist bereits in eben jener Erzählung eine Hindeutung auf die Person des von den Juden verfolgten Erlösers enthalten, als dessen Typus hier Joseph dargestellt zu seyn scheint. Die Erwähnung der scheinbar gleichgültigen Thatsache, daß Jakob, Joseph und die Brüder in Palästina, nicht in Aegypten begraben wurden, soll andeuten, daß Jehova fortwährend das gelobte Land und die Gründung der israelitischen Nation in demselben im Auge behalten habe und die völlige Absonderung von den Heiden auch während der ägyptischen Periode eine Wahrheit bleiben sollte. Nicht minder motivirt erscheinen bei näherer Betrachtung alle andern erwähnten Facta, was wir indessen hier nicht im Einzelnen nachweisen können. Wir halten uns aber trotzdem für berechtigt, zu behaupten: Alles, was in diesem ersten Gliede des historischen Ueberblickes erwähnt wird, charakterisirt entweder im Allgemeinen den Heilsplan Gottes, oder es betrifft sogar unmittelbar die wichtigsten Schritte zu dessen Verwirklichung, oder aber es brandmarkt den fast uranfänglichen Ungehorsam der Israeliten. Fände auch durchweg nur das Erste statt —, was nicht der Fall ist —, so dürfte man noch immer nicht von Planlosigkeit reden. Noch viel weniger aber ist solche dem zweiten Theile vorzuwerfen.

Zweites Glied (V. 17—43.). Hier spielt Moses die Hauptrolle, und die Widerlegung eines der einzelnen Klagepuncte liegt hier deutlich vor; eben so ist die Erwähnung von Acten der

Widerspenstigkeit hier viel häufiger, die typische Parallelisirung eines früheren Organes Gottes mit Christo, folglich auch seiner Gegner mit den Widersachern Christi, ist hier noch unverkennbarer; auch der Beweis, daß Gottes Geist und Offenbarung nicht an die heilige Stätte gebunden sey, tritt hier unverhüllt hervor — in der Erzählung von der Theophanie im brennenden Busch. Moses wird aber nicht allein als von den falschen Israeliten verkannter, von dem „Lästerer" anerkannter Typus des zweiten eigentlichen Erlösers hingestellt, sondern auch als prophetischer Vorherverkündiger desselben. „Obgleich", dieß ist der Gedanke des Stephanus, „obgleich Moses, den ich angeblich gelästert habe, mit dem zukünftigen Propheten, der ihm ähnlich seyn sollte, Niemanden anders meinte, als Christum, dessen Erscheinung ich meinerseits im Sinne jenes prophetischen Ausspruchs würdige: so habt ihr doch diesen Messias gekreuzigt. Die (mittelbare) Blasphemie gegen Moses (hier als Propheten) liegt also auf eurer Seite." Wir können auch hier nicht vollständig seyn, aber die Hauptsachen wollen wir nicht übergehen. Der Redner deutet etwa folgende Gedanken an:

„Moses ward geboren in einer Zeit der tiefsten äußeren Erniedrigung Israels (wie Christus). Einmal errettet, war er (wie Christus) zunächst ungefährdet. Schon seine früheste Geschichte zeigt, wie wunderbar er für die Wege Gottes erhalten ward. Früh zeigte sich, daß er weise war und mächtig in Wort und That. Aber erst in seinem vierzigsten Jahre tritt er hervor. Zu seiner ersten (prophetisch-symbolischen) rettenden That, der Tödtung des Aegyptiers, schreitet er mit der berechtigten, aber getäuschten Hoffnung, das Volk werde darin den Anfang und das Symbol seines Heiles erkennen. Daß er sich darin irrte, zeigt, wie das Volk schon damals seine Retter verkannte. Der zweite Act zeigt, wie Moses die Heerde Israels einigen will — concordia res parvae crescunt — denn die beiden hadernden Israeliten will er versöhnen. Er wird zurückgewiesen — das ist wieder ein Act des sündigen Israels, ein Zeichen der Verkennung des Heilands: das formelle Recht wird geltend gemacht gegen

die berechtigteste Usurpation des Schlichters und Richters, berechtigt, weil das göttliche Recht (vgl. die Tempelreinigung) das formelle Recht durchbrechen darf und die weiter greifende (auf theokratischen Ideen beruhende) Nothwendigkeit der den Umständen angemessenen theokratischen Politik das Allerbestimmendste seyn muß. Für jetzt zieht sich der Erlöser (Moses) zurück, weil er sein theures Leben erhalten muß und weil er noch neuer Erleuchtung und Ausrüstung und neuer Offenbarungen bedarf.

Diesen Moses, den sie verwarfen als usurpatorischen Herrscher und Richter, gerade diesen machte Gott zum Haupte und Erlöser des Volkes (wie Christum). Dieser führte sie wirklich aus dem Diensthause. Dieser war es zugleich, der sein Nachbild, im Grunde sein Vorbild, dem Volke ankündigte. Und gerade dieser, dem der Zukünftige ähnlich seyn sollte, verhandelte einerseits der Offenbarung wegen mit dem Engel, andererseits mit dem Volke, wie Christus dem Himmel und der Erde angehörte, und empfing lebendige Worte. Diesem folgte auch jetzt — in der Hauptsache, wo er reines Organ Gottes war, — das Volk nicht, sondern sie sehnten sich in ihrem Herzen nach Aegypten. Sie wenden sich an den Liturgen Aaron, der den Cultus in seiner relativen Unabhängigkeit von der lebendigen Sittlichkeit darstellt. „Was aus Moses geworden ist", denken sie, „der — ob zu unserem Heil? — uns aus Aegypten geführt hat, wissen wir nicht, übrigens brauchen wir seiner nicht, wir brauchen aber äußeren Gottesdienst, liturgischen Cultus" u.s.f. Aber Gott läßt sich's nicht gefallen, er gibt sie dem Götzendienste hin und spricht: „Wahre, gültige Opfer habt ihr mir nicht gebracht, sondern dem Moloch gedient. Dafür will ich euch heimsuchen, jenseits Babylon verpflanzen."

In diesem Theile der Rede wird also die Erzählung einfach fortgesetzt, die providentielle Leitung Gottes überall hervorgehoben, die unmittelbar und die durch ihren symbolischen Charakter hervorstechendsten Thatsachen der Geschichte werden mit Absicht in den Vordergrund gestellt, einer der Anklagepuncte wird stillschweigend widerlegt und darauf hingewiesen, wie dem gleichen

Benehmen gegen die Organe Gottes, die als solche alle solidarisch verbunden sind, entsprechende Strafurtheile Gottes folgen müssen. Auch hier wird Christus nirgends genannt und der Zuhörer dennoch genöthigt, an diesen und die Feindschaft der Juden gegen ihn zu denken. Auch hier ist nichts überflüssig, nicht einmal solche Notizen, wie die, welche den midianitischen Aufenthalt Mosis betrifft (V. 29.). „Moses nahm ein Weib in Midian und zeugte daselbst zwei Söhne; das sah so aus, als ob er Midian fortan als seine Heimath hätte betrachten wollen und seinen Rettungsplan aufgegeben hätte. Aber je näher er diesem Entschluß war, desto näher stand ihm der Befehl Gottes zum definitiven Antritt seines Erlöseramtes bevor. Zuerst war weder er, noch das Volk reif zur Erlösung, und wäre er in Aegypten bei seinen Brüdern geblieben, so wären vielleicht die Verhältnisse gar nicht eingetreten, welche später causa occasionalis des Heiles wurden.“ Kurz, es sollte auch hiermit auf die göttliche Providenz hingewiesen werden. Je mehr dieß geschah, desto verdammlicher erschien das Benehmen der halsstarrigen Juden.

Drittes Glied (V. 44—50.). Dieser Theil steht in folgendem Gedankenzusammenhang mit dem vorhergehenden: Trotz jener Anomalien, welche in der Anbetung des Kalbes und dem Sterndienst bestanden und die einstige Heimsuchung nöthig machten, sorgte Gott für die Durchsetzung seiner theokratischen Pläne; so hatten eure Väter wirklich die Bundeslade, die sie auch mit ins gelobte Land brachten. Gott sorgte für ein (damals nothwendiges) handgreifliches Zeichen seiner Gegenwart, seines Wohnens unter dem Volke. Zugleich aber geht aus der Geschichte der Wohnung Gottes hervor, daß Gott keineswegs, nicht einmal seitdem die mosaische Gesetzgebung ins Leben getreten war, immerdar im Tempel verehrt wurde. „Nicht einmal in den Zeiten David's hattet ihr den Tempel, und diese Zeiten könnt ihr doch fürwahr nicht gering achten. Salomo nun baute ihn wirklich, aber ihr dürft nicht vergessen, daß gerade er denselben Gedanken ausspricht, wie später Jesaias: „der Höchste wohnt nicht in von Händen Gemachtem.“

Hier sollte eigentlich folgen: „in Wahrheit habt ihr diesen Spruch völlig vergessen.“ Stephanus hält es aber nicht für nöthig, dieß ausdrücklich zu sagen, die Zuhörer verstanden ihn schon, und so säumt er denn nicht länger, aus der ganzen Betrachtung das Resultat zu ziehen und die Summe auszusprechen: „Aus der ganzen Geschichte eures Volkes geht hervor, daß ihr steifen Nackens und unbeschnittenen Herzens seid, d. h. daß ihr eigensinnig seyd und Alles äußerlich nehmt, daß ihr daher, das falsche Israel, immerdar dem heiligen Geist widerstrebet. Dieß zeigt sich in der Verfolgung der Propheten von Seiten eurer Väter und zwar besonders derer, die, wie Moses, die Zukunft dieses Gerechten (Christi) weissagten. Ihr, deren Gesetz einen so hohen (göttlichen) Ursprung und so erhabene Mittler (Engel) hatte, habt dessen tiefste Tendenz nicht erkannt und, weil ihr es rein äußerlich nahmt, überhaupt nicht gehalten.

Doch dieß Letzte betrifft den applicativen Theil, über den wir uns schon ausgesprochen haben, hier aber haben wir es mit dem dritten Gliede des historischen zu thun. In diesem widerlegt also der Redner, ohne die chronologische Ordnung aufzuheben, die andere Anklage, die auf Lästerung des Tempels lautete, aber nicht abgerissen, sondern im Zusammenhang mit dem auf die Gegner zurückgeschleuderten Vorwurfe der Widerspenstigkeit gegen Gott oder den heiligen Geist: „Gott sorgte für sein Wohnen im Volke auch in symbolisch-sinnlicher Form. Diese Form war vorsehungsvoll und vorläufig [a]) nothwendig. Aber je mehr sich das Symbol fixirte, desto mehr sollte sich die Idee der Gegenwart Gottes vergeistigen, wie aus dem angeführten, im Namen Gottes geredeten Spruche hervorgeht. Indem ihr diese

a) Völlig unbegreiflich ist die Meinung Baur's, Stephanus habe den Tempelbau Salomo's überhaupt als ungerechtfertigt angesehen. Wie hätte selbst Paulus wagen können, in universalistischer und antijudaistischer Tendenz irgend etwas als ungerechtfertigt zu bezeichnen, was nach dem ausdrücklichen Zeugniß eines alttestamentlichen Schriftstellers dem Willen Gottes gemäß war! Es ist aber z. B. aus 2 Sam. 7, 13. ersichtlich, daß dieß in Bezug auf den salomonischen Tempelbau der Fall war.

Wahrheit verkanntet, zeigtet ihr von Neuem euer Widerstreben gegen den heiligen Geist."

Auch dieses Glied entspricht also dem Thema vollkommen, wie wir zu zeigen suchten.

Die stillschweigend angedeutete praktische Consequenz des in der Rede Enthaltenen ist nun im Sinne des Stephanus folgende:

1) Ihr seht, daß ich euch um der Wahrheit willen nicht nachgeben will, noch kann.

2) Euer Auftreten gegen Christum und seine Zeugen ist zwar geradezu gottlos, ist mir jedoch nach eueren Antecedentien vollkommen begreiflich.

3) Ihr könnt aber die Pläne Gottes dadurch nicht vereiteln, vielmehr wird dieser sie, wie er es immer gethan, durchführen, euch aber mit seinem Gericht heimsuchen.

Darauf wollte also die Rede hinaus; man muß aber von diesem letzten Zweck den Inhalt und die unmittelbare Tendenz der Rede unterscheiden. Beides Letztere haben wir in dem Obigen darzulegen versucht. Zum Schluß fassen wir unser Resultat folgendermaßen zusammen:

1) Die Rede des Stephanus hat einen rein offensiven Charakter, apologetisch ist sie nur, insoweit die Defensive und Offensive sich in dergleichen Dingen nicht von einander trennen lassen. Auf Rettung seiner Person hatte es der erste Märtyrer gar nicht abgesehen, sondern nur auf ein strafendes Zeugniß.

2) Die Rede ist durchaus nicht planlos, sondern sie hat sogar ein einheitliches Thema, auf welches sich ihr ganzer Inhalt in allen seinen Theilen irgendwie zurückführen läßt.

3) Dieses Thema bedarf unsererseits keiner Formulirung mehr, es ist in V. 51. bereits formulirt.

4) Der genannte Vers bildet mit den beiden folgenden (52. 53.), die das Thema jeder von einer neuen Seite her reproduciren, den einen Theil der Rede, welchen wir dem andern, historischen, gegenüber den applicativen nennen dürfen.

5) Der historische Theil enthält lediglich eine Ausführung jenes Thema's. Er enthüllt einerseits die theokratische Wirksamkeit Gottes von Anbeginn an bis auf Christus (oder wenigstens Salomo), andererseits das beinahe gleich ursprüngliche und stetige Widerstreben des falschen Israels gegen die theokratische Politik Gottes.

6) Bei dieser historischen Betrachtung hat der Redner zwar keineswegs ausschließlich, aber dennoch vorzugsweise die beiden Anklagepuncte der Gegner im Auge, welche er ihnen zurückgibt.

7) Der historische Theil ist zunächst nach historisch-chronologischem Gesichtspunct zu gliedern und zerfällt demgemäß in drei Unterabtheilungen (V. 2—16., 17—43., 44—50.).

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Besprechung

des im 3. Hefte des Jahrgangs 1859 dieser Zeitschrift enthaltenen Aufsatzes des Herrn D. G. E. Steitz:

Ueber den Gebrauch des Pron. ἐκεῖνος im vierten Evangelium.

Von **Alex. Buttmann** in Potsdam.

In dem oben bezeichneten Hefte ist der Sprachgebrauch des Pronomens ἐκεῖνος im johanneischen Evangelium zum Gegenstande einer systematisch-grammatischen Untersuchung gemacht worden, deren specieller Zweck darauf gerichtet ist, ob sich etwa aus den so gewonnenen Resultaten durch Induction ein fester Standpunct zur richtigen Erklärung der Stelle 19, 35. gewinnen lasse. Weit entfernt, den vom Verfasser, Herrn D. Steitz, eingeschlagenen Weg tadeln zu wollen, vielmehr im vollkommenen Einverständniß mit der bezeichneten Methode, sofern sie nämlich richtig gehandhabt wird, halte ich es doch für nothwendig, die philologischen Bedenken, welche sich sowohl gegen die dort gegebene systematische Darstellung selbst, als auch gegen die zur Interpretation obiger Stelle daraus gezogenen Schlußfolgerungen erheben lassen, in diesem Aufsatz darzulegen.

Der Herr Verfasser hat sich in seiner Darstellung mit Ausnahme einiger Hinweisungen aus Classikern, von denen weiter unten besonders die Rede seyn wird, lediglich auf die Untersuchung des johanneischen Sprachgebrauchs von ἐκεῖνος beschränkt. Sollte aber die Untersuchung vom streng wissenschaftlichen Stand-

puncte aus geführt werden, so mußte erst der gewöhnliche griechische Sprachgebrauch von ἐκεῖνος festgestellt werden. Freilich ist meines Wissens der syntaktische Gebrauch dieses Pronomens bei Griechen noch in keiner Grammatik hinlänglich gewürdigt worden und selbst in Bernhardy's gründlicher und eingehender Darstellung der griechischen Pronomina tritt die Behandlung von ἐκεῖνος gegen die der übrigen Demonstrativa etwas zurück. Das meiste Material findet sich in den Noten der Gelehrten zerstreut und, weil der Gegenstand, sofern er es mit der Erkenntniß der Bedeutung von ἐκεῖνος zu thun hat, überwiegend lexikalischer Natur ist, in den Lexicis, namentlich in der pariser Ausgabe des Stephanus. Da diese jedoch nicht Allen zur Hand ist, und da bei der oft sehr störenden Einrichtung des Buches, wonach dem Ganzen der Wortlaut eines für den heutigen Standpunct der philologischen Wissenschaft ziemlich antiquirten Textes zu Grunde gelegt ist, die einzelnen Artikel gewöhnlich der systematischen Klarheit ermangeln und durch die vielen Berichtigungen des ursprünglichen Textes, die vielen Einschaltungen, Hinweisungen 2c. meist ein sehr buntes Ansehen erhalten haben: so glaube ich auch der neutestamentlichen Kritik einen Dienst zu erweisen, wenn ich mich hier zunächst dieser Arbeit unterziehe und dem Mangel, so viel in meinen Kräften steht, abzuhelfen suche. Die Aufgabe des zweiten Theiles wird dann, nächst einer eingehenden Besprechung des steitz'schen Aufsatzes, die Beantwortung der Frage seyn, ob und inwiefern sich der johanneische Sprachgebrauch im neuen Testament vom allgemeinen unterscheide.

I.

Um die Untersuchung nur auf das Nothwendigste zu beschränken, wollen wir hier bei Feststellung des Gebrauches von ἐκεῖνος bei den Classikern unser Augenmerk vorzugsweise nur auf diejenigen zwei demonstrativen Pronomina richten, welche so häufig in einer gewissen Correlation zu einander stehen, nämlich οὗτος und ἐκεῖνος. Der gewöhnlich in den Grammatiken und Wörterbüchern angegebene Hauptunterschied dieser beiden Pronomina wird, wie bei den betreffenden anderer Sprachen (hic,

ille; dieser, jener) so formirt, daß οὗτος auf einen der Vorstellung des Subjects näheren, ἐκεῖνος auf einen entfernteren Gegenstand hinweise[a]). Daß diese Unterscheidung an vielen, ja bei weitem den meisten der Stellen zutrifft, ist eine unbestreitbare Thatsache; wenn aber jeder Grammatiker und Lexikograph hinterher sofort die Bemerkung hinzufügen muß, daß obiges Verhältniß oft nicht beobachtet wird, mithin nicht nur οὗτος auf einen entfernteren, sondern auch ἐκεῖνος auf einen der Seele sehr nahe liegenden Gegenstand hinweist, so ist einleuchtend, daß jener Unterschied nicht der wesentliche oder ursprüngliche seyn kann, den die Schöpfer der Sprache mit den beiden Begriffen verbunden haben. Es ist aber für die Wissenschaft nothwendig, einen solchen Unterschied aufzustellen, der so ursprünglich und allgemein ist, daß die specielleren, durch den Gebrauch allmählich sich herausstellenden, verschiedenen Nüancirungen darunter sich begreifen lassen.

Wenn, wie die Grammatik sich auszudrücken pflegt, οὗτος ursprünglich der gesteigerte Artikel ist, insofern er gleichfalls deiktischer Natur ist (oder ὁ das abgeschwächte Demonstrativ), so darf man wohl von den beiden in Rede stehenden Demonstrativen οὗτος als das erste und eigentliche Demonstrativ der Sprache ansehen, d. h. als dasjenige Pronomen, welches zuerst dazu diente, stellvertretend statt irgend eines der Wahrnehmung oder Vorstellung vorschwebenden Gegenstandes einzutreten. Begreiflicherweise kann dieß nur geschehen, wenn der Gegenstand entweder der unmittelbaren Wahrnehmung selbst sich darbietet, oder bereits benannt oder wenigstens hinlänglich bekannt ist, mithin die ausdrückliche Benennung des Gegenstandes durch ein Nomen für den Hörer nicht mehr nöthig war, also in Bezug auf einen genannten oder hinlänglich bezeichneten Mann: οὗτος ἔφη, ꝛc. Sonach wäre für die Sprache kein Demonstrativ weiter nöthig, wenn überhaupt immer nur von einem Gegenstande die Rede wäre. So wie aber in der Rede noch ein anderer Gegenstand

a) Ebenso bei den alten Grammatikern: Apollon. de pron. p. 71. ἡ μὲν γὰρ (sc. οὗτος καὶ ὅδε) πλησιάζει κατὰ τὴν δεῖξιν· — ἡ δὲ (ἐκεῖνος) πάντοτε ἐν διαστήματι. Etym. M. p. 291, 30. ἡ ἐκεῖνος τὴν πόῤῥω δεῖξιν σημαίνει.

erwähnt wird, so genügt um der Deutlichkeit willen namentlich dem Schreibenden, oft aber auch dem Redenden die einfache Bezeichnung durch ein und dasselbe Demonstrativ nicht mehr; er bedarf eines andern zum Unterschiede von jenem, und dieß geschieht im Griechischen durch ἐκεῖνος, wie im Lateinischen durch ille, im Deutschen durch jener[a]). Z. B. Plat. Phaed. p. 74. B. ἆρ' οὐκ, ἐξ ὧν νῦν δὴ ἐλέγομεν, ἐκ τούτων ἐκεῖνο ἐνενοήσαμεν, ἕτερον ὂν τούτων; Cyr. 4, 5, 47. εἰ ἄλλους ἔχετε, οἷς ἂν δοίητε αὐτούς, ἐκείνοις δίδοτε. Oder im Gegensatz zu ἐκεῖνος: Plat. Legg. p. 847. B. ἐάν τις αὐτοὺς ἕτερος ἢ ἐκεῖνοι — ἀδικῶσι. vgl. Hebr. 8, 7. Da nun der erstgenannte Gegenstand gewöhnlich dem Redenden oder Schreibenden der nächstliegende war, ehe er zu dem anderen überging, so ist es erklärlich, daß οὗτος auch gewöhnlich auf den näher liegenden, ἐκεῖνος auf den entfernteren Begriff geht[b]); aber es ist der Unterschied kein

a) Es könnte befremden, warum wir des Demonstrativs ὅδε, welches doch gleichfalls in der ältesten Sprache schon vorhanden war, gar keine Erwähnung thun. Dieß geschieht deßhalb, weil wir hier beide Pronomina, οὗτος und ὅδε, dem ἐκεῖνος gegenüber als völlig gleichbedeutend ansehen müssen. Denn wenn sie auch durch den Gebrauch sich allmählich verschieden entwickelt haben, so dienen sie doch, nur mit gewissen Nebenbeziehungen, auf die es hier gar nicht ankommt, einer und derselben Relation, nämlich der Bezeichnung dessen, was zunächst die Seele in Anspruch nimmt, wie sie ja auch dem Ursprung nach fast identisch sind, indem sie auf dieselbe Weise Verstärkungen des Artikels sind, wie τοιόσδε und τοιοῦτος Verstärkungen von τοῖος u. dgl. Daher werden sie schon von Apollonius, und zwar auch dem ἐκεῖνος gegenüber, wie ein Pronomen behandelt (p. 71. διαφέρει ἡ οὗτος καὶ ὅδε τῆς ἐκεῖνος· ἡ μὲν γὰρ [sc. οὗτος καὶ ὅδε] κτλ.) und noch zu einer Zeit, wo der Gebrauch sie schon merklich geschieden hatte, oft ganz gleichbedeutend in einem und demselben Satze auf einen und denselben Gegenstand bezogen, z. B. Soph. El. 981. τούτω φιλεῖν χρή, τώδε χρὴ πάντας σέβειν. Phil. 841. τοῦδε γὰρ ὁ στέφανος, τοῦτον θεὸς εἶπε κομίζειν, und öfter. Da nun ἐκεῖνος fast immer mit οὗτος correspondirt und nur ausnahmsweise mit ὅδε, beide aber dem ἐκεῖνος gegenüber in einem gleichen Verhältniß stehen, so konnten wir um der Kürze willen dieß Verhältniß ganz wohl an οὗτος allein zur Anschauung bringen, unbeschadet der zwischen οὗτος und ὅδε wirklich stattfindenden Distinctionen. Vgl. Bernhardy, Synt. S. 276.

b) Die gewöhnliche Ableitung des Wortes ἐκεῖνος von ἑκάς (Etym. M. p. 291. Gud. p. 175.) beruht, wie Spiritus und Digamma beweisen,

nothwendiger. Denn der Begriff ein anderer schließt durchaus nicht den Begriff des Entfernteren in sich, und das Andere kann dem Redenden nicht nur eben so nahe, sondern sogar auch näher liegen, als der erstgenannte.

Sobald indeß beide demonstrativen Pronomina mit Beziehung auf zwei verschiedene Gegenstände in einem Satze und mit einander correspondirend vereinigt sind, so ist es eine vollkommen gegründete sprachliche Forderung, daß dann eines derselben immer auf das der Vorstellung des Sprechenden näher Liegende, das andere immer auf das Entferntere geht, weil sonst alle Deutlichkeit in der Bezeichnung der Gegenstände durch solche an sich inhaltslose Formwörter aufhören würde. Wenn nun οὗτος als ursprüngliches und erstes Demonstrativ der natürlichste Stellvertreter für dasjenige ist, was die Seele zumeist und zunächst beschäftigt, so folgt daraus, daß dann ἐκεῖνος in demselben Satze den entfernteren bezeichnet. Nur darf man sich nicht, so wenig wie im Lateinischen bei hic und ille, durch den modernen Sprachgebrauch verführen lassen, dabei auf die äußere Stellung im Satze zu sehen. Da Beispiele überall zur Hand sind und ich es überhaupt hier vermeide, dasjenige durch Beispiele begründen zu wollen, worüber jedermann durch eigene Lesung oder die gewöhnlichen Handbücher sich leicht belehren kann, so mögen nur einige der letzteren unserer Redeweise zuwiderlaufenden Art hier Platz finden: Xen. Mem. 4, 3, 10. οἱ ἄνθρωποι τῶν ζώων πολλὰ

---

bloß auf der scheinbaren Aehnlichkeit, begünstigt durch die Annahme der Ursprünglichkeit des oben behandelten Unterschiedes. Die ältere Form ist unstreitig κεῖνος, im dorischen Dialekt τῆνος, und ist vermuthlich wie οὗτος aus demselben Stamm (dem deiktischen Artikel) erwachsen, wie etwa im Lateinischen is und ille, im Deutschen da und dort, womit sich gleichfalls allmählich die Relationen des Näheren und Entfernteren verbunden haben. Bemerkenswerth ist, daß nach einer Notiz im Etym. M. s. v. die Dorier ihr τῆνος wirklich im nahen Verhältniß brauchten, ja daß nach derselben Notiz Apollonius das entferntere Verhältniß in τῆνος fast als einen Ausnahmefall betrachtet: οἱ Δωριεῖς κῆνος αὐτήν φασι καὶ τῆνος, ἀντιδιαστέλλοντες αὐτὴν ἐπὶ τῆς πλησίον δείξεως. εὑρίσκεσθαι μέντοι φησὶν Ἀπολλώνιος τὴν τῆνος καὶ ἐπὶ τῆς πόῤῥω δείξεως. Die Wahrheit dieser Notiz hat Ahrens (de diall. Gr. p. 267 seqq.) an Beispielen bestätigt gefunden.

ἀγαθὰ ἀπολαύουσιν· ἐμοὶ μὲν γὰρ δοκεῖ πλείω τῶν φυτῶν. τρέφονται γοῦν οὐδὲν ἧττον ἀπὸ τούτων (sc. *τῶν ζώων*) *ἢ ἀπ' ἐκείνων* (sc. *τῶν φυτῶν*). ib. 1, 3, 13. *τοῦτο τὸ θηρίον, ὃ καλοῦσι καλόν* (es ist von den schönen Jünglingen die Rede), *τοσούτῳ δεινότερόν ἐστι τῶν φαλαγγίων, ὅσῳ ἐκεῖνα* (nämlich die Taranteln) *μὲν ἁψάμενα, τοῦτο δὲ οὐδ' ἁψάμενον — μαίνεσθαι ποιεῖ.* S. mehr Beispiele dieser Art in Steph. thes. s. v. p. 407. und vgl. fürs neue Testament meine neutestamentliche Gramm. S. 91.

Nicht immer aber ist es der Fall, daß die beiden demonstrativen Pronomina zu einem solchen Gegensatz (der oft durch *μὲν* und *δὲ* noch deutlicher hervortritt) in einem Satze vereinigt sind, sondern daß *ἐκεῖνος* allein steht. Dann ist es nothwendig, daß irgend ein anderer Begriff, sey es sonst ein Pronomen oder ein Substantiv, oder das im Verbum liegende Subject oder der Redende selbst, gleichsam die Stelle von *οὗτος* vertritt, wozu jenes *ἐκεῖνος* eben nur das Andere bezeichnet. So sagt z. B. Euryptolemos bei Xenophon (Hell. 1, 7, 21.) in seiner Vertheidigungsrede für die athenischen Feldherrn und insbesondere seinen eigenen Verwandten (16. *ἀναγκαίου μοι ὄντος καὶ ἐπιτηδείου*) Perikles: *κατὰ τοῦτο τὸ ψήφισμα κελεύω κρίνεσθαι τοὺς στρατηγοὺς καὶ νὴ Δία πρῶτον Περικλέα τὸν ἐμοὶ προσήκοντα· αἰσχρὸν γάρ μοί ἐστιν ἐκεῖνον περὶ πλείονος ποιεῖσθαι ἢ τὴν πόλιν.* Und vorher (18.): *εἶτα νῦν τὴν αἰτίαν κοινὴν ἔχουσιν ἐκείνων* (nämlich die eben genannten Feldherrn Theramenes und Thrasybulus, im Gegensatz zu den in *ἔχουσιν* enthaltenen andern Feldherrn) *ἰδίᾳ ἁμαρτόντων, καὶ νῦν ὑπ' ἐκείνων — κινδυνεύουσιν ἀπολέσθαι.* ib. 2, 1, 26. *οἱ δὲ στρατηγοὶ ἀπιέναι αὐτὸν* (nämlich den Alcibiades) *ἐκέλευσαν· αὐτοὶ γὰρ νῦν στρατηγεῖν, οὐκ ἐκεῖνον* (wo wir bloß nicht er sagen). ib. 6, 4, 22. *λέγουσιν οἱ Θηβαῖοι, ὡς καιρὸς εἴη ἐπιτίθεσθαι τοῖς Λακεδαιμονίοις, ἄνωθεν μὲν ἐκεῖνον* (sc. *τὸν Ἰάσονα*) *σὺν τῷ ξενικῷ, σφᾶς δὲ ἀντιπροσώπους.* Fürs neue Testament vgl. Matth. 17, 27., Ap.-Gesch. 21, 6., Hebr. 12, 25., 2 Kor. 8, 9. 14 u. ö.

Dem bisher Gesagten scheint jedoch zu widersprechen, daß,

wenn auf diese Weise nur Hinweisung auf einen Gegenstand stattfindet, dieß überall, bei Dichtern wie Prosaikern, abwechselnd und oft ohne erkennbaren Unterschied bald durch οὗτος, bald durch ἐκεῖνος geschieht. Nichtsdestoweniger verliert dadurch die ursprüngliche Unterscheidung beider Pronomina nichts an ihrem Werthe, daß nämlich durch οὗτος der Redende den Gegenstand immer als den hinstellt, wovon so eben die Rede ist, in unmittelbarer Rückbeziehung auf ein Genanntes, durch ἐκεῖνος ihn dagegen hervorhebt als einen außer ihm befindlichen, von sich oder von Andern unterschiedenen. Beides fällt aber oft zusammen und es entscheidet dann lediglich das augenblickliche Gefühl des Redenden, welcher Relation er den Vorzug geben will. Nicht selten findet man sogar ein οὗτος oder auch ein bloßes αὐτόν, αὐτῷ &c. in der Fortsetzung eines und desselben Satzes noch einmal mit ἐκεῖνος wieder aufgenommen. Zunächst geschieht dieß natürlicherweise, wenn der Redner oder Schriftsteller den Gegensatz zu andern Begriffen, wozu er vielleicht im Anfang des Satzes noch keine besondere Veranlassung hatte, im Folgenden deutlicher markiren will, öfters aber auch bloß um der Abwechslung willen. Man ersehe dieß aus folgenden Stellen: Xen. An. 4, 3, 20. καὶ Χειρίσοφος μὲν ἐνέβαινε καὶ οἱ σὺν ἐκείνῳ, wo schon αὐτῷ (wie wirklich mehrere Handschriften haben) völlig ausreichend war. Vgl. 6, 4, 11. Plat. Theaet. p. 154. B. ὥς φησι Πρωταγόρας τε καὶ πᾶς ὁ τὰ αὐτὰ ἐκείνῳ ἐπιχειρῶν λέγειν. Xen. Cyr. 4, 4. extr. ἂν μὴ πείθωνταί τινες, ἐπὶ τούτους ἡμᾶς ἄγετε, ὅπως ἡμεῖς ἐκείνων, μὴ ἐκεῖνοι ἡμῶν ἄρχωσι. ib. 4, 2, 12. τέλος δ' εἶπεν, ὅτι ἡγήσοιντο μὲν αὐτοῖς οἱ πεζοί, ἐκείνους δὲ (wieder dieselben wie αὐτοῖς, aber jetzt im Gegensatz zu οἱ πεζοί) ἕπεσθαι σὺν τοῖς ἵπποις ἐκέλευσε. Vgl. 4, 5, 20. — Plat. Prot. p. 310. D. ἀλλ' ἂν αὐτῷ διδῷς ἀργύριον καὶ πείθῃς ἐκεῖνον, ποιήσει καὶ σὲ σοφόν. Thuc. 1, 132. Ἀργίλιος, παιδικά ποτε ὢν αὐτοῦ καὶ πιστότατος ἐκείνῳ. Xen. Anab. 1, 3, 4. ἵνα, εἴ τι δέοιτο, ὠφελοίην αὐτὸν ἀνθ' ὧν εὖ ἔπαθον ὑπ' ἐκείνου. Memor. 4, 1, 1. τοὺς εἰωθότας τε αὐτῷ συνεῖναι καὶ ἀποδεχομένους ἐκεῖνον. S. mehr Beispiele dieser Anwendung von ἐκεῖνος in der Fortsetzung nach αὐτὸν &c. bei Heindorf zu Plat. Phaed.

§. 138. und Kühner zu Xen. Mem. 1, 2, 3.[a]). Auch im neuen Testament fehlt es nicht daran; s. unten.

Der neben der Hinweisung in ἐκεῖνος ursprünglich liegende Begriff des Gegensatzes und der Unterscheidung macht, daß, wo beide Arten der Relation möglich sind, die durch ἐκεῖνος nachdrücklicher erscheint, als die durch das einfach hinweisende οὗτος. Daher verbindet sich leicht mit ἐκεῖνος ein größerer rhetorischer Accent, um dessen willen man es so häufig (wie ille, iste) von Rednern und in rhetorisch gefärbten Stellen gebraucht findet. Beispiele überall. Im neuen Testament hat sich deßhalb, wie wir sehen werden, Johannes am häufigsten dieses Pronomens bedient.

Auf einen folgenden Relativsatz hinweisend (oder den vorausgehenden wieder aufnehmend) stehen beide Pronomina gleich häufig. Die Wahl des Pronomens wird, wo nicht andere oben bezeichnete Gründe das eine oder das andere nothwendig machen, lediglich durch den größeren oder geringeren rhetorischen Accent bedingt. Z. B. Hom. Il. 9, 63. *ἀφρήτωρ, ἀθέμιστος, ἀνέστιός ἐστιν ἐκεῖνος, ὃς πολέμου ἔραται.* Soph. Phil. 850. *κεῖνό μοι,*

---

a) Die Worte Kühner's zu d. St.: Probe tenendum est hanc pronominum permutationem non admitti, nisi ubi oppositio graviter efferenda sit: quae vis inesse non potest in pron. *αὐτός*, quod nihil significat nisi pronomen tertiae personae, nulla adiuncta vi oppositionis, sind, wenn auch im Princip richtig, doch viel zu stark für den Fall, daß *ἐκεῖνος* bloß als Fortsetzung oder Wiederaufnahme eines vorangegangenen *αὐτὸν* rc. dient. Wiederholung eines und desselben Wortes in demselben Satze (wenn nicht gerade dadurch ein rhetorischer Effect bezweckt wird) ist einem griechischen Schriftsteller immer unangenehm und für ihn Grund genug, um, wenn keine Undeutlichkeit entsteht, mit anderen begriffsverwandten Wörtern abzuwechseln. In vielen der hierher gehörigen Stellen ruht durchaus kein größerer Nachdruck auf dem zweiten Pronomen, wie beispielsweise in den vier letzten der oben aufgeführten. Es würde zu vielen Fehlern Veranlassung geben, wollte man die Resultate der wissenschaftlichen Deduction, welche vom allgemeinen logischen Standpunct aus vollkommen richtig sind, überall auf jeden einzelnen concreten Fall mit starrer Consequenz anwenden, ohne zu bedenken, wie oft in allen Sprachen rein formale Gründe den Redner zu Abweichungen von dem sprachlich wohl begründeten Usus nöthigen. Vgl. meine neutestamentliche Gramm. S. 88. Note.

κεῖνο λάθρα ἔξιδοῦ, ὅ τι πράξεις. Aus dem neuen Testament: Matth. 26, 24.; Mark. 14, 21. οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ, δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται. Röm. 14, 15. ꝛc.

In derselben Weise wie vor Relativen tritt auch vor (seltener nach) ὅτι, ὡς oder Infinitivsätzen ἐκεῖνο statt des sonst üblichen τοῦτο ein, und eben so wird das Participium nach dem bekannten (auch im neuen Testament üblichen, s. Gramm. §. 144. N. 21.) Sprachgebrauch bald mit οὗτος, bald mit ἐκεῖνος wieder aufgenommen, in welchen Fällen es nach unserem Gefühl oft abundirt. Z. B. Cyr. 4, 2, 26. ἐκεῖνο δὲ χρὴ γνῶναι, ὅτι οὐδέν ἐστι κερδαλεώτερον τοῦ νικᾶν. Ages. 9, 6. ἐκεῖνο πῶς οὐ καλόν, τὸ αὐτὸν κοσμεῖν κτλ. Plat. Phileb. p. 30. D. ὁ λόγος ἐστὶ τοῖς μὲν πάλαι ἀποφηναμένοις — ξύμμαχος ἐκείνοις. Aus dem neuen Testament: Matth. 24, 43.; Mark. 7, 15.; Röm. 14, 14.; 2 Kor. 10, 18.

Leicht ergibt sich aus dem Obigen für ἐκεῖνος allein (wie bei ille), etwa mit Hinzudenkung eines Relativsatzes wie: den wir Alle kennen ꝛc., die emphatische Bedeutung: der berühmte, das ausgezeichnete ꝛc. Insbesondere liebt es die griechische Sprache, bei transcendentalen Begriffen, persönlichen wie abstracten, sich des Beisatzes ἐκεῖνος zu bedienen, etwa um den Sinn auszudrücken: jener erhabene, Ehrfurcht gebietende, jenes übermenschliche. Auch die Todten werden oft mit einer gewissen Scheu bloß durch ἐκεῖνοι bezeichnet, s. Pape. Z. B. Xen. Mem. 1, 4, 10. οὔτοι ἐγὼ ὑπερορῶ τὸ δαιμόνιον, ἀλλ' ἐκεῖνο μεγαλοπρεπέστερον ἡγοῦμαι, ἢ ὡς τῆς ἐμῆς θεραπείας προσδεῖσθαι. Vgl. Ast. lex. Plat. p. 658. Im neuen Testament daher so oft ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ, ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, τῆς ἡμέρας ἐκείνης von den Tagen der Trübsal, vom jüngsten Gericht.

So kam es denn endlich dazu, besonders in der täglichen Umgangssprache a), ferner in der Sprache der Rhetoren, Geschichtschreiber, Philosophen, daß ἐκεῖνος auf energische Weise sich mit einem der andern weniger accentuirten Demonstrativa (οὗτος, ὅδε, αὐτός)

---

a) Also bei Aristophanes und nicht selten auch bei Euripides (vulgaris sermonis sectatori, s. Ellendt. lex. Soph. II. p. 463.).

wie zu Einem pronominalen Begriff verbindet, um die ganze ungetheilte Aufmerksamkeit des Hörers auf den bezeichneten Gegenstand zu lenken, was die Lateiner etwa durch illud ipsum, wir durch die Worte: gerade dieß (und nichts Anderes, d. h. im Gegensatz zu allem Anderen) erreichen. Hierzu kann man eine sehr große Anzahl von Beispielen bei Stephanus verzeichnet finden, daher ich um der Kürze willen darauf verweise.

Dieß ist im Wesentlichen der syntaktische Gebrauch von *ἐκεῖνος*. Dabei versteht es sich überall von selbst, daß es immer nur von der dritten Person gesagt wird und nirgends als Subject oder Object eine Beziehung auf die zweite oder gar die erste Person gestattet, wie es wohl bei andern Demonstrativen der Fall ist. Wir erinnern hier an den gar nicht seltenen Gebrauch von *ὅδε* mit Hinweisung auf die erste (sprechende) Person; daher schon bei Homer die Verbindungen: *ὅδ' ἐγώ*, *ἡμεῖς οἵδε* (s. Pape unter *ὅδε*), bei Tragikern *ἀνὴρ ὅδε* oft für *ἐγώ*, *τὸν ἄνδρα τόνδε* für *ἐμέ* u. s. f. (s. Ellendt. lex. Soph. II. p. 268.), auch *ὅδε* ohne Weiteres in Verbindung mit der ersten Person des Verbi, besonders in localer Bedeutung, wie Soph. O. T. 41. *ἱκετεύομέν σε πάντες οἵδε προστροποι*, aus welchem Umstand der wenigstens für die spätere Prosa unleugbare Gebrauch von *ὧδε* in der Bedeutung hier und hierher resultirte (s. meine neutest. Gramm. S. 62 f.); ferner an den bekannten vocativischen Anruf: *ὦ οὗτος* oder *οὗτος σύ*, oder auch bloß *οὗτος*[a]), so wie an die seltene und wohl nur mit localer Nebenbeziehung (ecce) stattfindende Verbindung von *οὗτος* mit der ersten Person, z. B. Hom. Od. 2, 40. *ὦ γέρον, οὐχ ἑκὰς οὗτος ἀνήρ, ὃς λαὸν ἤγειρα.*

---

a) Niemals dagegen *ὦ ἐκεῖνος* oder *ἐκεῖνος σύ*, was bereits Apollonius bemerkt hat (de pron. p. 25.): *δι' οὗ γὰρ λόγου κανονίζεται τὸ ἐκεῖνος ἀμοιρεῖν κλητικῆς, διὰ τούτου κατασκευάζεται, ὡς τὸ οὗτος ὀρθῶς ἐπὶ κλητικῆς τετάξεται.* Es ist ferner beachtenswerth, daß zu den oben erwähnten Unterschieden zwischen *οὗτος* und *ὅδε* auch der gehört, daß *ὅδε*, wegen seiner ungleich stärkeren deiktischen und auf das unmittelbar Gegenwärtige sich beziehenden Kraft, sich nur mit der ersten Person verbindet, nicht mit der zweiten, *οὗτος* dagegen entschieden der zweiten den Vorzug gibt. Daher beim Anruf immer *ὦ οὗτος* 2c., niemals *ὦ ὅδε* oder *ὅδε σύ*. Vgl. die folgende Note.

Pind. Ol. 4, 24. οὗτος ἐγὼ ταχυτᾶτι. Nie aber findet etwas Aehnliches bei ἐκεῖνος statt, sondern überall, wo ἐκεῖνος äußerlich in unmittelbare Verbindung mit der ersten oder zweiten Person tritt, steht es in deutlichem prädicativen Verhältniß[a]). Dieß ist einleuchtend in Sätzen, wo dem ἐκεῖνος sofort der das Prädicat enthaltende Relativsatz folgt, z. B. Soph. Phil. 261. ὅδ' εἰμ' ἐγώ σοι κεῖνος, ὃν κλύεις ἴσως κτλ. El. 1355. ἦ σὺ κεῖνος εἶ, ὃς τάνδε κἀμ' ἔσωσας; Trach. 1093. ὦ βραχίονες, ὑμεῖς ἐκεῖνοι δὴ καθέσταθ', οἵ ποτε λέοντα — κατειργάσασθε. Woraus dann weiter folgt, daß es schlechterdings nicht anders aufzufassen ist, wenn dem ἐκεῖνος zwar kein Relativsatz beigegeben ist, derselbe aber im Sinne behalten ist, z. B. Oed. Col. 137., wo Oedipus dem Chor auf seine Fragen antwortet: ὅδ' ἐκεῖνος ἐγώ (sc. ὃν σὺ ζητεῖς oder λέγεις). Lucian. Alex. 55. ἐπειδὴ εἰσελθόντα με ἐς τὴν πόλιν ᾔσθετο καὶ ἔμαθεν, ὡς ἐκεῖνος εἴην ὁ Λουκιανός (d. h. jener Lucian, der ihn so oft verhöhnt und seine Betrügereien schonungslos aufgedeckt hatte).

Es bleibt aber nun noch übrig, zu untersuchen, ob ἐκεῖνος wenigstens in der indirecten Rede, wo doch der Redende von sich in der dritten Person spricht, bei einer möglichen Rückbeziehung auf das redende Subject (denn das Subject selbst wird bekanntlich meistens nicht besonders ausgedrückt) das Pron. ἐκεῖνος eintreten kann, also für das Pron. refl. der dritten Person ἑαυτόν, ἑαυτῷ ꝛc. oder für das bei Attikern nur reflexiv gebrauchte Pron. der dritten Person ἕ, σφᾶς ꝛc. Da dieß der

---

a) Apollonius (de pron. p. 71.) spricht sich über das ganze Verhältniß mit großer Klarheit und Bestimmtheit so aus: ἔτι ἡ μὲν (sc. οὗτος καὶ ὅδε) καὶ κατὰ τὸ πρῶτον καὶ κατὰ τὸ δεύτερον πρόσωπον συντάσσεται, φυσικῆς οὔσης τῆς συντάξεως (dann folgen einige Beispiele von ὅδε mit der ersten und von οὗτος mit der ersten und zweiten Person); ἡ δὲ ἐκεῖνος μόνως ἐπὶ τοῦ τρίτου. τὸ δ' ἀναφορικῶς τίθεσθαι κοινὸν καὶ τῆς ἐκεῖνος καὶ οὗτος καὶ ὅδε. Noch von den LXX. wird הוּא, wo es in Verbindung mit der ersten oder zweiten Person vorkommt, nie durch ἐκεῖνος, sondern überall entweder gar nicht oder durch αὐτὸς (selbst) übersetzt. Wohl aber läßt wiederum τῆνος vermöge des eigenthümlichen oben berührten syntaktischen Gebrauchs bei den Doriern eine Beziehung zu der ersten und zweiten Person zu. Siehe Ahrens. de diall. Gr. pag. 268.

Angelpunct ist, um welchen sich die Beweisführung des Herrn Steitz dreht, und als Beleg dieses angeblichen Gebrauchs von ihm zwei Stellen aus einem classischen Schriftsteller angeführt werden, auch mehrere namhafte Philologen dieser Meinung sich zuzuneigen scheinen, so ist es nöthig, diesen Punct etwas ausführlicher zu behandeln.

Wenn auch, wie wir gesehen haben, ἐκεῖνος auf Dinge bezogen werden kann, die in der unmittelbarsten Nähe und Berührung zum Subject stehen, indem der Redende jeden außer ihm und selbst an ihm befindlichen Gegenstand als einen andern von sich unterscheiden kann, so würde doch alle Präcision in der Feststellung des Grundbegriffs, wie auch alle Sicherheit der Interpretation aufhören, wenn die Freiheit in der Anwendung dieses Pronomens so weit ginge, daß die redende Person damit auf sich selber (wo also jedwede Unterscheidung eines Andern, außer ihm Befindlichen völlig aufhören würde) zurückweisen könnte. Es wäre doch in der That unbegreiflich, daß, wenn einmal ein Demonstrativ in diesem Falle zur Anwendung kommen sollte, man nicht viel lieber zu οὗτος, welches doch einen viel größeren Anspruch darauf machen könnte, so gebraucht zu werden[a]), selbst nicht zu ὅδε, obwohl es so leicht eine Beziehung auf die erste (redende) Person gestattet, seine Zuflucht nahm, sondern nur zu ἐκεῖνος[b]). Es würde dieß, wenn es wahr wäre, unsere ganze

---

a) Einige Ausnahmefälle bei den spätesten Byzantinern (s. Steph. thes. s. v.) können hier nicht in Anschlag gebracht werden.

b) Daß dagegen αὐτόν 2c. in seiner eigentlichen Bedeutung ipsum 2c. oft die Stelle des Reflexivs bei älteren und späteren, profanen und neutestamentlichen Schriftstellern vertritt, ist bekannt (s. Poppo zu Thuc. 1, 17., meine neutestamentliche Grammatik, S. 97 f.), und es dürfte vielleicht noch viel häufiger der Fall gewesen seyn, als es in unsern Ausgaben geschieht, da die Editoren nur zu oft gegen die besten, selbst gegen alle Handschriften den überlieferten Spiritus willkürlich geändert haben. Man sehe unter andern die Varianten-Sammlungen Poppo's zum Thukydides, Dindorf's zum Xenophon, Jacobitz's zu Lucian, Schweighäuser's zu Appian, Haverkamp's zu Josephus 2c. Wenn auch nach Chr. Schneider's Urtheil (ad Plat. Rep. p. 360.) „nulla est in hac re codicum auctoritas", so gibt doch eine solche Uebereinstimmung, wie sie in diesem Falle laut den Angaben der Collatoren in den Handschriften zu finden ist, zu gerechten Bedenken Veranlassung.

obige Auseinandersetzung der Grundbedeutung von ἐκεῖνος bedeutend alteriren, oder man müßte von Schriftstellern wie Thukydides und Xenophon annehmen, daß sie ἐκεῖνος schon in einer Bedeutung faßten, die der ursprünglichen fast diametral zuwiderliefe. Beides ist unnöthig, wenn wir die Stellen, worauf man einen solchen Sprachgebrauch gründen will, genauer in Erwägung ziehen, und zwar zunächst die beiden von Herrn Steitz allegirten aus Xenophon.

Die zweite (Anab. 7, 3, 4.) wird von Herrn Steitz mit Unrecht die auffallendere genannt, was sie überhaupt nur dann seyn kann, wenn man sie so völlig ihres Zusammenhanges entkleidet, wie dort geschieht. Nimmt man nämlich bloß die dort allegirten Worte heraus: Σεύθης δέ φησιν, ἂν πρὸς ἐκεῖνον ἴητε, εὖ ποιήσειν ὑμᾶς, und hört dann, daß ἐκεῖνος „auf Seuthes mit Nachdruck zurückgeht", so scheint allerdings ἐκεῖνος hier reflexiv gebraucht zu seyn. Der Zusammenhang aber ist folgender: Xenophon redet die über den einzuschlagenden Weg unschlüssigen Soldaten an und stellt ihnen die Möglichkeit zweier Wege vor. Der erste sey der von Aristarch, der sie schon einmal betrogen, ihnen vorgeschlagene, der zweite der von Seuthes, mit dem er (Xenophon) deßhalb Unterhandlungen angeknüpft hatte. Nachdem nun Xenophon das Anerbieten des Aristarch auseinandergesetzt, fährt er unmittelbar darauf also fort: οὗτος μὲν ταῦτα λέγει, Σεύθης δέ φησιν, ἂν πρὸς ἐκεῖνον ἴητε, εὖ ποιήσειν ὑμᾶς. So wie man nur noch jene wenigen Worte hinzunimmt, verschwindet alles Auffallende; ἐκεῖνος geht zwar auf den Seuthes, steht aber im deutlichsten Gegensatz zu οὗτος[a]), und ἐκεῖνος ist nicht im Sinne des Seuthes, sondern vielmehr im Sinne des diese Worte redenden Xenophon gesprochen, der durch seine Rede die Gemüther der Soldaten von dem Aristarch abzulenken und dem Seuthes geneigt zu machen beabsichtigt.

Auffallender, d. h. dem gewöhnlichen Sprachgebrauch weniger zusagend, ist gerade die erste der beiden Stellen (Hell. 1, 6, 14.), weil hier der motivirende Gegensatz zu einem andern Demon-

---

a) „quo magis Seuthes Aristarcho opponeretur", bemerkt Kühner richtig hierzu.

strativ fehlt. Sie lautet: *τὰ μὲν οὖν χρήματα πάντα διήρπαζον οἱ στρατιῶται, τὰ δὲ ἀνδράποδα πάντα ξυνήθροισεν ὁ Καλλικρατίδας εἰς τὴν ἀγοράν, καὶ κελευόντων τῶν ξυμμάχων ἀποδόσθαι καὶ τοὺς Μηθυμναίους οὐκ ἔφη ἑαυτοῦ γε ἄρχοντος οὐδένα Ἑλλήνων εἰς τὸ ἐκείνου δυνατὸν ἀνδραποδισθῆναι.* Allerdings geht hier *ἐκείνου* auf dieselbe Person, worauf kurz vorher *ἑαυτοῦ*, nämlich auf den Kallikratidas. Aber der neueste Herausgeber und feine Kenner des xenophontischen Sprachgebrauchs, L. Dindorf, bemerkt hierzu: *ἐκείνου*, sc. Callicratidae. Dixit autem scriptor *ἐκείνου*, ne bis diceret *ἑαυτοῦ*, ex oratione Callicratidae ad suam deflectens. Wie also in der ersten Stelle *ἐκεῖνον* dadurch seine Begründung erhält, daß es aus dem Sinne des dort redenden Xenophon gesprochen wird, so ähnlich auch hier, indem die letzten Worte als aus dem Sinne des Schriftstellers oder, wenn man will, aus dem der Hellenen überhaupt gesprochen zu denken sind. Der vorhin durch *οὗτος* gegebene Gegensatz ist hier, wenn auch weniger ins Gehör fallend, in dem Subject des vorangehenden Participialsatzes (*τῶν ξυμμάχων*) enthalten.

Es sind jedoch obige zwei Stellen keineswegs die einzigen der Art in griechischen Schriftstellern, sondern es mögen besonders von älteren Gelehrten noch manche andere in diesem Sinne erklärt worden seyn. Wenigstens deuten darauf (aber auch auf das eigene Mißtrauen gegen diese Auffassung) die Worte des alten Stephanus (s. v. *ἐκεῖνος*): volunt et pro reciproco accipi apud Thucydidem: *ὑπὲρ ἐκείνων ἄλλους κινδυνεύειν ἀξιοῦσιν*, pro se. Die betreffende Stelle steht im 45. Cap. des 8. Buches und der Zusammenhang ist folgender: Alcibiades weist das Verlangen der mit den Peloponnesiern verbündeten asiatischen Städte um Erhöhung des Soldes für die Seesoldaten im Namen des Tissaphernes mit folgenden Worten ab: *ὡς οἱ μὲν Χῖοι ἀναισχυντοι εἶεν πλουσιώτατοι ὄντες τῶν Ἑλλήνων, ἐπικουρίᾳ δὲ* (sc. *τῶν Πελοποννησίων*) *ὅμως σωζόμενοι ἀξιοῦσι καὶ τοῖς σώμασι καὶ τοῖς χρήμασιν ἄλλους ὑπὲρ τῆς ἐκείνων ἐλευθερίας κινδυνεύειν.* Man fühlt sogleich, daß *ἐκεῖνος* hier unmöglich im Sinne des in *ἀξιοῦσι* liegenden Subjects (*οἱ Χῖοι*), sondern, ähnlich den vorigen beiden Stellen,

im Sinne des Alcibiades und im deutlichen Gegensatz zu ἄλλους gesprochen ist. Es ist daher die Bemerkung Poppo's in der kleinen gothaer Ausgabe hierzu: ἐκείνων, i. e. σφῶν, zwar insofern richtig, als σφῶν eben so gut hätte stehen können, aber so ohne alle nähere Ausführung jedenfalls irreführend. Das „σφῶν" darf vom Leser höchstens als ein Fingerzeig gebraucht werden, wen er unter ἐκείνων zu verstehen hat, aber nicht als grammatische Aushülfe.

Außer dieser Stelle werden im pariser Stephanus von Dindorf (aber auch nicht ohne Widerspruch) nur noch die vorhin besprochene Stelle aus den Hellenicis und zwei andere aus Isäus und Libanius angeführt, die man bei ihm nachlesen möge. Ich führe von den mir gegenwärtig zur Hand seyenden Beispielen noch einige sehr bezeichnende aus Thukydides und Xenophon an.

Thucyd. 2, 11. heißt es in der Rede des Lacedämoniers Archidamus an die Peloponnesier, worin er sie ermahnt, stets gegen die Athener auf der Hut zu seyn: χρὴ πάνυ ἐλπίζειν διὰ μάχης ἰέναι αὐτούς (sc. τοὺς Ἀθηναίους), εἰ μὴ καὶ νῦν ὥρμηνται, ἐν ᾧ οὔπω πάρεσμεν, ἀλλ' ὅταν ἐν τῇ γῇ ὁρῶσιν ἡμᾶς δῃοῦντάς τε καὶ τἀκείνων φθείροντας, von Poppo abermals durch τὰ σφῶν erklärt, aber wiederum wie vorhin aus der Seele des redenden Archidamus und der Peloponnesier (ἡμᾶς) gesprochen, wozu ἐκείνων zugleich in directen Gegensatz tritt.

Xen. Hell. 2, 1, 13. Κῦρος ἐπὶ τούτοις μετεπέμψατο Λύσανδρον, ἐπεὶ αὐτῷ παρὰ τοῦ πατρὸς ἧκεν ἄγγελος λέγων, ὅτι ἀῤῥωστῶν ἐκεῖνον καλοίη. Hier würde man, wenn man die Stelle außer dem Zusammenhang liest, gewiß glauben, ἐκεῖνον ginge auf den Lysander. Es geht aber aus dem folgenden Abschnitt mit Sicherheit hervor, daß es sich auf den Kyros selbst bezieht (Κῦρος ἀνέβαινε πρὸς τὸν πατέρα). Nichtsdestoweniger steht ἐκεῖνον keineswegs für ἑαυτόν; denn der Schriftsteller bedient sich desselben nicht im Sinne des Hauptsubjects (Κῦρος), sondern im Sinne des in λέγων liegenden Nebensubjectes (ἄγγελος) oder des in καλοίη (ὁ πατήρ), wozu es den Gegensatz bildet.

ib. 5, 2, 13. πέμψαντες δὲ καὶ πρὸς ἡμᾶς καὶ πρὸς Ἀπολλωνιάτας οἱ Ὀλύνθιοι προεῖπον ἡμῖν, ὅτι, εἰ μὴ παρεσόμεθα συ-

στρατευσόμενοι, ἐκεῖνοι ἐφ' ἡμᾶς ἴοιεν. Hier ist unter *ἐκεῖνοι* allerdings das Hauptsubject des Satzes (*οἱ Ὀλύνθιοι*) gemeint. Der Redende aber ist ein Akanthier, und sowohl im Sinne der Akanthier, als auch im Gegensatz zu diesen, nämlich zu dem gleich darauf folgenden *ἡμᾶς*, steht *ἐκεῖνοι*. Bei grammatischer Rückbeziehung auf die Olynthier müßte durchaus *σφεῖς* stehen, welches, aber von andern Gesichtspuncten aus, genau denselben Sinn ergeben würde.

ib. 6, 4, 25. *Ἰάσων ἔλεγε μὲν οὖν τοιαῦτα* (sc. *πρὸς Λακεδαιμονίους*), *ἔπραττε δ' ἴσως, ὅπως διάφοροι καὶ οὗτοι ἀλλήλοις ὄντες ἀμφότεροι ἐκείνου δέοιντο.* Hier weist *ἐκείνου* zwar wieder aufs Hauptsubject, steht aber in deutlichem Gegensatz zu *οὗτοι* (die Lacedämonier), in deren Sinne es gesprochen ist.

In der gleich darauf folgenden Stelle (ib. 27.): *Ἰάσων κατέβαλε τὸ Ἡρακλεωτῶν τεῖχος, οὐ τοῦτο φοβούμενος, μή τινες ἀναπεπταμένης ταύτης τῆς παρόδου πορεύσοιντο ἐπὶ τὴν ἐκείνου δύναμιν, ἀλλὰ μᾶλλον ἐνθυμούμενος, μή τινες τὴν Ἡράκλειαν καταλαβόντες εἴργοιεν αὐτόν, εἴ ποι βούλοιτο τῆς Ἑλλάδος πορεύεσθαι*, steht das erste Mal *ἐκεῖνον*, weil der Schriftsteller hier das Subject des Nebensatzes in *πορεύσοιντο* (*τινές*) überwiegen läßt, dagegen das zweite Mal *αὐτόν* (st. *ἑαυτόν*, vgl. Note b. auf Seite 516.), weil ihm hier das Hauptsubject als das gewichtigere vorschwebte, da es in dem alsbald folgenden Conditionalsatze wieder das Subject ist.

Memor. 1, 2, 3. *Σωκράτης τῷ φανερὸς εἶναι τοιοῦτος ὢν ἐλπίζειν ἐποίει τοὺς συνδιατρίβοντας ἑαυτῷ μιμουμένους ἐκεῖνον τοιούσδε γενήσεσθαι*, wo der erste Participialsatz unmittelbar an das Subject in *ἐποίει* (daher *ἑαυτῷ*), der zweite an den Infinitivsatz, worin die Jünglinge das Subject sind (daher *ἐκεῖνον*), sich anschließt.

Nachdem wir so gesehen haben, wie *ἐκεῖνος* nirgends in reflexivem Sinne oder fürs Reflexiv steht, werden wir mit um so größerer Sicherheit erkennen, daß in der Stelle Thuc. 8, 12. (*Ἐνδίῳ τε αὐτῷ ἰδίᾳ ἔλεγε καλὸν εἶναι δι' ἐκείνου ἀποστῆσαί τε Ἰωνίαν καὶ βασιλέα ξύμμαχον ποιῆσαι Λακεδαιμονίοις, καὶ μὴ Ἄγιδος τὸ ἀγώνισμα τοῦτο γενέσθαι*) die Annahme Poppo's, der

ier unter ἐκείνου den Alcibiades verstanden wissen will, indem : es wie in den obigen Stellen aus Thukydides gleichbedeutend iit οὗ oder ἑαυτοῦ faßt, so daß der Sinn entstehe: honorificum sse per ipsum (Alcibiadem) defectionem efficere, eine urchaus irrige ist. Dieß wäre eben nur denkbar, wenn ἐκείνου us dem Sinne eines Andern als des Alcibiades gesprochen wäre.)a aber Alcibiades die einzig sprechende und denkende Person n Satze ist und er doch weder im Gegensatz zu sich selbst, noch uch im Gegensatz zum Endios von sich selbst ἐκεῖνος sagen kann, o ist die natürlichste und auch von den meisten Erklärern ange- ommene Beziehung des ἐκείνου auf den Endios die einzig rich- ige und geht auch unwidersprechlich aus dem Zusammenhang ınd der Vergleichung der hierauf bezüglichen Worte im 17. Ca-)itel hervor, welche ich hier jedoch als zu weit führend unterlasse. — Eben so irrig ist Kühner's Bemerkung, wenn er zu Xenophon's Anab. 4, 3, 20., nachdem er richtig gelehrt, daß die casus obliqui von ἐκεῖνος ohne erheblichen Unterschied für die Casus von αὐτός eintreten können, fortfährt: pari modo etiam pro reflexivo ponitur, und als Beleg dazu die Stelle Anab. 7, 4, 10 anführt, welche lautet: ἐπήρετο ὁ Σεύθης τὸν παῖδα, εἰ παίσειεν αὐτὸν (sc. τὸν Ἐπισθένη) ἀντὶ ἐκείνου (sc. τοῦ παιδός). Denn hier, wo weder im Hauptsatz noch im Nebensatz παῖς das Subject ist, ist überhaupt gar kein Reflexiv statthaft. Vielmehr steht ἐκείνου im richtigen Gegensatz zum vorhergehenden αὐτὸν und ist nur ein Beweis des Satzes, daß ἐκεῖνος auch den näher liegenden Gegenstand bezeichnen kann, wie hier, wo ἐκεῖνος auf παῖς in demselben, αὐτὸν auf den Episthenes im vorigen Satze zurückweist a).

---

a) Auch Reiske in seinen Animadv. ad var. Gr. auct. (t. IV. p. 221. 566. 679.) und nach ihm Schweighäuser im lex. Polyb. begnügen sich mit der kurzen Andeutung, daß ἐκεῖνος zuweilen die Stelle des Reflexivs vertrete. Obwohl allerdings in mehreren der dort citirten Stellen aus Polybius das Reflexiv unter andern Voraussetzungen hätte stehen können, so ist das noch kein Beweis, daß ἐκεῖνος auch grammatisch fürs Reflexiv zu nehmen sey. Vielmehr lassen sich, wie in den obigen Beispielen, so auch hier unschwer die Mittelglieder erkennen, welche die Wahl des Pronomens ἐκεῖνος, wenn nicht nothwendig, so doch als

II.

Wenn wir nun nach Feststellung des classischen Sprachgebrauches von ἐκεῖνος den johanneischen des neuen Testamentes in nähere Erwägung ziehen, so kann von vorn herein soviel Herrn Steitz zugestanden werden, daß dieser Evangelist eine gewisse Vorliebe zu diesem Pronomen gehabt zu haben scheint, obwohl sie kaum aus etwas Anderm als dem numerisch häufigern Vorkommen sich beweisen läßt a). Es ist aber schlechterdings nicht nachzuweisen, daß Johannes sich desselben in wesentlich anderer Weise bedient hätte, als die übrigen Evangelisten, und eben so wenig möchte der Beweis gelingen, daß es bei ihm in anderer Bedeutung und Beziehung wäre aufgefaßt worden, als

---

zur Deutlichkeit beitragend erscheinen lassen, ein Grundsatz, den auch Reiske (a. a. O. S. 679.) nicht versäumt, geltend zu machen, um das so gebrauchte Pronomen zu rechtfertigen. Aus den vollständigen Büchern werden angeführt: 3, 44, 10. Schw.; aber hier steht ἐκείνου (Hannibal) in Rücksicht auf das Subject im Participialsatze κατακολουθήσαντας (die Gallier). In 5, 101. a. E. hat man ἐκείνῳ gar nicht auf den (sprechenden) Demetrius, sondern auf den Philippus zu beziehen; es steht mithin völlig nach der Regel. Nicht anders verhält es sich mit den Beispielen aus den Excerpten. So 13, 7, 4., wo in einer (indirecten) Rede des Tyrannen Nabis ἐκείνων zwar auf die Lakedämonier geht, so jedoch, daß man deutlich erkennt, wie der Tyrann sich selbst gar nicht darunter begreifen kann, also im doppelten Gegensatz zu sich und den vorher erwähnten μισθοφόροις. Ein ähnliches Verhältniß wird man finden in der Stelle 27, 6, 8. In 25, 1, 10. beziehen die Ausleger ἐκείνων auf die Achäer, nach dem bekker'schen Texte aber (der οἱ vor βεβαιώσαντες fehlen läßt) scheint mir die Beziehung auf die Lakedämonier viel natürlicher, und dann ist ἐκείνων in der Rede des achäischen Feldherrn Lykortas ganz in der Ordnung. Nur in 12, 16, 5. würde die Deutlichkeit eher ἑαυτοῦ erheischt haben. Doch ist auch hier nur Reflexion im weiteren Sinne vorhanden, denn das Subject des Satzes ist τὸ σῶμα (nämlich der Sclave). Außerdem leidet die Stelle wahrscheinlich durch Schuld des Excerptors an einer sehr erheblichen Unklarheit und Verworrenheit der beschriebenen Verhältnisse, und obwohl Reiske (a. a. O. S. 565.) sich alle erdenkliche Mühe gibt, die Dunkelheit aufzuhellen, muß er doch eingestehen: initium huius narrationis perobscurum esse et hiulcum, ut potius supinitatem et barbariem excerptoris quam iudicii Polybiani elegantiam deceat.

a) Während nämlich Matthäus sich desselben nahe an 60mal, Markus etwa 20mal, Lukas im Evangelium 40mal bedient, erscheint es im Evangelium Johannis etwa 70mal.

n welcher es in der griechischen Sprache überhaupt vorkommt. Vielmehr werden wir bei Betrachtung der einzelnen Stellen eine einzige finden, die sich nicht vollkommen dem griechischen Sprachgebrauche fügte. Es bleibt daher mehr als zweifelhaft, ob die Auslegung des Evangeliums bei einem so gewöhnlichen und rein formalen Begriff wie dem eines demonstrativen Pronomens sehr gefördert wird, wenn man es auf den eben so ausgedehnten Gebrauch des materiell eben so wenig bedeutenden hebräischen Pronomens הוּא zurückführt, wovon der Verfasser des Aufsatzes selbst eingesteht, daß es in den LXX. (wie es auch gar nicht anders geschehen konnte) bald durch αὐτός, bald durch οὗτος, bald durch ἐκεῖνος wiedergegeben wird. Jedenfalls hat der Ausleger neutestamentlicher Schriften durchaus kein Recht, selbst da, wo er in Bezug auf eine grammatische Erscheinung nirgends eine Abweichung vom griechischen Sprachgebrauche erkennt, hebräische Einwirkung mit Aufbietung von mehr oder weniger Gelehrsamkeit herbeizuziehen. Denn durch alle derartigen Manipulationen läuft das Verständniß der Schrift Gefahr, in immer neue Verwickelungen geführt, anstatt vereinfacht zu werden, und nichts ist störender, als wenn Gelehrte einer einmal verfolgten subjectiven Idee zu Liebe oft einen tiefen intricaten Gebrauch da zu entdecken wähnen, wo die einfachste Auffassung der gegebenen Worte nicht nur gebieterische Pflicht, sondern gewiß auch dem Sinne des Schriftstellers angemessener war, als die künstliche.

Die Rubriken, in welche Herr Steitz den Gebrauch von ἐκεῖνος bei Johannes sondert, sind folgende:

1) „Es steht statt des persönlichen Pronomens der dritten Person in betonter Bedeutung und entspricht dem deutschen er, selbiger, lat. is, und dem in der classischen Gräcität in diesem Falle gebräuchlichen αὐτός." Dieser Gebrauch wird sofort mit dem des hebräischen הוּא verglichen, als Beleg aber nur ein Beispiel aus Jesaias angeführt, wo die LXX. הוּא durch αὐτὸς übersetzen. Sieht man nun aber die hierzu angeführten Beispiele aus Johannes an, so entsteht die Frage, ob denn die Griechen auch nur einmal sich wirklich des „in diesem Falle bei

ihnen gebräuchlichen αὐτὸς" würden bedient haben. Bekanntlich steht bei den Classikern das Pronomen αὐτὸς im casus rectus niemals für er, auch nicht für das lateinische is, sondern hat überall nur die Bedeutung ipse, er selbst, wie sich der Verfasser aus der von ihm citirten Stelle der krüger'schen Grammatik leicht hätte belehren lassen können. Aber gleich das erste gewählte Beispiel ist 2, 21. (nachdem vorausgegangen war: εἶπαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι κτλ.): ἐκεῖνος δὲ ἔλεγε περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ. Von den Griechen würde hier, um den Gegensatz zu οἱ Ἰουδαῖοι zu bezeichnen, wahrscheinlich auch ἐκεῖνος, vielleicht auch nur ὁ δέ, keinesfalls aber αὐτὸς gebraucht worden seyn. Noch befremdlicher ist das Beispiel 11, 13. εἰρήκει δὲ ὁ Ἰησοῦς περὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἐκεῖνοι δὲ ἔδοξαν, ὅτι περὶ τῆς κοιμήσεως τοῦ ὕπνου λέγει, wo, abgesehen vom Casus, bei dem scharfen Gegensatz zu Ἰησοῦς kaum ein anderes Pronomen stattfinden kann. Ferner 4, 25. οἶδα, ὅτι Μεσσίας ἔρχεται ὁ λεγόμενος Χριστός· ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν πάντα, wo αὐτὸς einen ganz andern Sinn geben würde. 8, 42. οὐδὲ γὰρ ἀπ' ἐμαυτοῦ ἐλήλυθα, ἀλλ' ἐκεῖνός με ἀπέστειλεν. 15, 26. ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ παράκλητος —, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ, an welchen beiden Stellen abermals Casus und Gegensatz αὐτὸς bei den Griechen unmöglich machen. Nur zwei Stellen unter den gewählten sind im casu obliquo; die erste (3, 30.) lautet: ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν, ἐμὲ δὲ (Johannes der Täufer) ἐλαττοῦσθαι; die zweite (10, 16.): καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω, ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης· κἀκεῖνα δεῖ με ἀγαγεῖν. Wer sieht aber hier nicht sofort den entschiedenen Gegensatz, in dem einen Beispiel zu ἐμέ, im andern zu den erstgenannten πρόβατα, so daß auch hier der Grieche nicht αὐτός, sondern ganz entschieden ἐκεῖνος gesetzt haben würde? Die Beispiele sind also alle ohne Ausnahme äußerst unglücklich gewählt, sofern sie nämlich einen eigenthümlich johanneischen Sprachgebrauch begründen sollen, und es hätte vollkommen genügt, bei der ganzen Rubrik einfach auf den griechischen Sprachgebrauch zu verweisen. Ich füge noch in Bezug auf die ersten Beispiele im Nominativ hinzu, daß der Gebrauch von αὐτὸς in der Bedeutung von er von vielen Auslegern

des neuen Testamentes (z. B. Fritzsche, Winer) selbst bei neutestamentlichen Schriftstellern stark in Zweifel gezogen wird, daß er jedoch namentlich dem Lukas im Evangelium nicht ganz abzusprechen seyn möchte, wie ich in meiner neutestamentlichen Grammatik S. 93 ff. zu zeigen versucht habe. Man könnte daher mit einigem Grund behaupten, daß der johanneische Sprachgebrauch sich darin etwas von dem des Lukas unterscheide, daß, wo Lukas dem griechischen Sprachgebrauch entgegen zuweilen αὐτὸς für er gebraucht, Johannes demselben gemäß überall wieder ἐκεῖνος setzt.

Die zweite Rubrik heißt: „Es dient daher, um den durch das persönliche Fürwort der dritten Person, durch das hebräische הוא, ausgedrückten Begriff nicht bloß zu betonen, sondern zugleich mit geschärftem Nachdruck hervorzuheben; es vertritt dann die Stelle eines scharf betonten οὗτος oder αὐτὸς und entspricht unserem eben er, gerade der." Abgesehen davon, daß die Diction hier an großer Unbestimmtheit leidet, indem die Rubrik lediglich einer Unterscheidung zwischen zwei so vagen und dehnbaren Begriffen wie „betonen" und „mit geschärftem Nachdruck hervorheben" ihren Ursprung verdankt, so ist die durch die Uebersetzung angedeutete Bedeutung von ἐκεῖνος vollkommen griechisch und bedarf am allerwenigsten einer vom Hebräischen hergenommenen Beglaubigung. Es sind daher auch die gewählten drei Beispiele dem griechischen Sprachgebrauch ganz adäquat. In dem ersten (5, 39.): ἐρευνᾶτε τὰς γραφὰς —, καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ, ist nur insofern einige Besonderheit wahrzunehmen, als die Griechen statt des Particips αἱ μαρτ. den Relativsatz vielleicht vorgezogen haben würden (vgl. hierüber meine neutest. Gramm. S. 253.). Außer den beiden folgenden Stellen (5, 43. 46.) hätten aber, da wir gesehen, daß überhaupt bei allen griechischen Schriftstellern mit ἐκεῖνος sich so leicht der rhetorische Accent verbindet, und da nach den eigenen Worten des Verfassers (S. 505.) „ἐκεῖνος zu dem feierlichen, gehobenen und ernstlich versichernden Tone, wie er durch das ganze vierte Evangelium hindurchgeht, weit besser paßt, als die andern von ihm übrigens gleichfalls gebrauchten Pronomina", noch viele

andere und bei der Dehnbarkeit des Begriffes Betonung die allermeisten hierher gezogen werden können.

Die dritte Rubrik lautet: „Es begreift sich darum auch leicht, daß ἐκεῖνος, gerade wie das hebräische הוּא, bei Johannes dem auf die Identität bezüglichen αὐτός, unserm selbst, ebenderselbe, dem lateinischen ipse und idem, entspricht." Hier begegnen wir wieder dem Mangel aller Präcision in der Begriffsbestimmung. Denn während wir doch einen Unterschied machen müssen zwischen dem „eben er" des vorigen und dem „ebenderselbe" dieses Abschnittes, sehen wir zwei so wesentlich verschiedene pronominale Begriffe, wie selbst und ebenderselbe, ipse und idem, ununterschieden und, wie es scheint, als ganz gleichbedeutend neben einander und zu einer Rubrik vereinigt. Auch die Vergleichung mit αὐτὸς ist ungenau. Denn die Griechen wissen sehr wohl den Begriff ipse (αὐτός) von dem Begriff idem (ὁ αὐτός) zu unterscheiden. Die Rubrik zerfällt ferner sehr systematisch in drei Unterabtheilungen, nämlich a) Identität der Person, b) Identität des Ortes, c) Identität der Zeit. Nach diesen Angaben also scheint der Verfasser ἐκεῖνος hier in dem Sinne von idem genommen wissen zu wollen, wozu er allenfalls eine Berechtigung in dem Umstande hätte finden können, daß bei Johannes in der That (aber vielleicht zufällig, vgl. 1 Joh. 2,27.) ὁ αὐτὸς nicht vorkommt, dagegen αὐτὸς in der Bedeutung selbst oft genug. Nichtsdestoweniger wird in den Beispielen, welche die Identität begründen sollen, ἐκεῖνος nach Gutdünken bald durch ipse, bald durch idem wiedergegeben. Sehen wir nun dieselben näher an. 1, 8. οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, soll heißen: er war nicht selbst das Licht, während es doch nach allen Regeln der Hermeneutik nichts Anderes heißen kann, als: jener aber (Johannes der Täufer) war nicht das Licht, und man auch zum Verständniß gar keiner andern Uebersetzung bedarf. Will man jedoch des Begriffes selbst (im Gegensatz zum Folgenden: er war nur der vom Licht Zeugende) nicht entbehren, so gehört er, logisch genommen, zum Prädicat φῶς, aber durchaus nicht zum Subject Johannes der Täufer. — In 5, 38. τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα,

ὅτι ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος, τούτῳ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε, wird ἐκεῖνος auch mit er selbst übersetzt, obwohl man auf den ersten Blick sieht, daß ἐκεῖνος hier nur im Gegensatz zum folgenden τούτῳ steht, ohne welchen Gegensatz ἐκεῖνος kaum nöthig gewesen wäre. In 9, 8. 9. οἱ γείτονες ἔλεγον· οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ καθήμενος καὶ προσαιτῶν; ἄλλοι ἔλεγον, ὅτι οὗτός ἐστιν· ἄλλοι δὲ ἔλεγον· οὐχί, ἀλλ' ὅμοιος αὐτῷ ἐστιν· ἐκεῖνος [δὲ] ἔλεγεν, ὅτι ἐγώ εἰμι, steht ἐκεῖνος wieder im Gegensatz zu den vorigen ἄλλοι. Das Nichtclassische der Stelle liegt nur darin, daß ἐκεῖνος (denn δὲ ist vermuthlich erst durch bessernde Abschreiber hineingekommen) die Stelle des gewöhnlichen ὁ δὲ vertritt (vgl. oben 2, 21. auf S. 524). Damit soll nicht geleugnet werden, daß die Bedeutung er selbst hier nicht einen guten Sinn gäbe (daher de Wette es auch an dieser einzigen Stelle wirklich so übersetzt), aber nöthig ist es darum noch keineswegs. — Für die Identität des Ortes wird nur eine Stelle (4, 39.) angeführt: ἐκ δὲ τῆς πόλεως ἐκείνης πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν, und damit eine Stelle aus dem alten Testament (1 Mos. 2, 12.) verglichen, wo הִוא auch mit ἐκεῖνος übersetzt worden. Es ist aber an beiden Stellen nicht die mindeste Veranlassung, ἐκεῖνος anders als gewöhnlich zu übersetzen; denn der Zusatz: von dem eben die Rede war, läßt sich so gut bei dem Begriff ille als bei idem ergänzen. — Für die Identität der Zeit werden zehn Stellen namhaft gemacht. Unter diesen lassen sich einfach durch den Begriff jener oder das betonte dieser übersetzen, ohne daß im Sinn irgend eine Lücke entstände: 1, 40. 5, 9. 11, 53. 14, 20. 16, 23. 26. 19, 27. 31. 21, 3., welche Stellen auch der Verfasser nicht ausschreibt, sondern bloß citirt. Da de Wette in allen diesen Stellen ἐκεῖνος durch das Wort selbig übersetzt, so ist dieß dem Verfasser (S. 505.) ein Beweis von dem feinen Sprachsinn des Mannes. Gleichwohl würde de Wette vielleicht nicht damit einverstanden gewesen seyn, daß man sein so gebrauchtes Pronomen mit dem Begriff ebenderselbe (womit er ἐκεῖνος niemals übersetzt hat) identificirt, sondern er scheint das Wort selbig nur wegen seines alterthümlichen Klanges den andern gewöhnlichen und abgenutzten deutschen Fürwörtern vorgezogen zu haben; wenigstens gebraucht

er es auch in Fällen, wo nicht der leiseste Verdacht aufkommen kann, daß es für idem stehe, z. B. 20, 13. *καὶ λέγουσιν αὐτῇ ἐκεῖνοι*, de Wette: und selbige sagen zu ihr. Sogar aufs Folgende hinweisend: 16, 13: wenn selbiger aber gekommen, der Geist der Wahrheit ꝛc. Es bleibt somit nur eine Stelle übrig, wo die Identität der Zeitbestimmung fast nothwendig zu seyn scheint und die deßhalb vom Verf. auch ausgeschrieben wird, nämlich 4, 53. *ἔγνω οὖν ὁ πατήρ, ὅτι* (sc. *ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετὸς*) *ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, ἐν ᾗ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὁ υἱός σου ζῇ*; aber in dem Worte selbst liegt dieser Pronominalbegriff nicht, sondern in dem ausdrücklich noch hinzugefügten Relativsatze, mithin lediglich im Zusammenhange, der auch dann verständlich genug ist, wenn man es durch jener oder, wie de Wette auch hier thut, durch selbiger (nicht ebenderselben) übersetzt.

Die vierte Rubrik behandelt den bekannten vorbereitenden oder resumirenden Gebrauch von *ἐκεῖνος* vor oder nach Relativ- und Participialsätzen, z. B. *ὁ πέμψας με — ἐκεῖνός μοι εἶπε κτλ.* Mit diesem *ἐκεῖνος* wechselt bei Nationalgriechen so gut wie bei Johannes das andere Demonstrativ *οὗτος*, zuweilen ganz gleichbedeutend; denn es möchte schwer seyn, einen Unterschied zu stipuliren zwischen Sätzen wie 14, 21. *ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτάς, ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με*, und 7, 18. *ὁ ζητῶν τὴν δόξαν τοῦ πέμψαντος αὐτόν, οὗτος ἀληθής ἐστιν.* Nur tritt hier in der Regel die gewöhnliche Unterscheidung der beiden Pronomina ein, insofern *ἐκεῖνος* mehr im Gegensatz zu andern Gegenständen steht oder auf Entferntes, Uebersinnliches, *οὗτος* mehr auf das Unmittelbare, Gegenwärtige hinweist. Ein Beispiel genüge: 1, 33. *ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι, ἐκεῖνός μοι εἶπεν· ἐφ᾽ ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ᾽ αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ.* Man vergleiche ferner unter andern 1, 18. 5, 39. 14, 26. 15, 26., wo *ἐκεῖνος*, und 6, 46. 7, 18. 15, 5. 10, 25., wo *οὗτος* so gebraucht wird [a]). Da nun auch dieser Sprachgebrauch völlig griechisch ist,

a) Aber nicht hierher gehören die beiden auch von Herrn Steitz erwähnten Stellen 12, 49. und 14, 10., wo *αὐτὸς* dem Participialsatz folgt, welches in Berücksichtigung des sonstigen johanneischen Sprachgebrauchs, der hier

wie der Verfasser durch Hinweisung auf Krüger's Grammatik selbst zugibt, so ist wiederum die Herbeiziehung hebräischer Analogien ganz überflüssig, um so mehr, als ja doch kaum irgend eine Sprache sich in diesem Falle anders ausdrücken kann, als vermittelst der gewöhnlichsten Demonstrativa, die Anwendung von הוּא im Hebräischen hier also sich von selbst versteht und nichts Eigenthümliches hat. Das Einzige, was hier den Sprachgebrauch des Johannes einigermaßen kennzeichnet, ist, daß er ἐκεῖνος verhältnißmäßig häufiger setzt, als die andern Evangelisten, was aber lediglich in der rhetorischern Färbung des ganzen Evangeliums (denn es kommt am häufigsten in den daselbst enthaltenen längeren Reden Jesu vor) seinen Grund hat.

In der fünften Rubrik gelangt nun der Verfasser zu seinem eigentlichen Thema, nämlich zur Beantwortung der Frage, „ob Jemand, der von sich selbst in der dritten Person spricht, von sich mit ἐκεῖνος, ille, reden kann." Die Einleitung hierzu bildet die Besprechung jenes oben ausführlich behandelten angeblichen Gebrauchs der Classiker, daß ἐκεῖνος in der oratio indirecta statt des Reflexivs stehen soll, mit Anführung der beiden gleichfalls dort besprochenen Stellen Hell. 1, 6, 14. und Anab. 7, 3, 4., und hieraus wird dann im Folgenden der Schluß gezogen, daß, wenn ἐκεῖνος bei Griechen in der indirecten Rede auf das Subject bezogen wird, es dann auch wenigstens bei Johannes (denn Beispiele aus Griechen werden nicht angeführt) in der oratio recta auf den von sich in der dritten Person Redenden sich beziehen könne. Wir haben aber dargethan, daß die Vorstellung, als könne ἐκεῖνος in der oratio obliqua reflexiv stehen, eine völlig irrige ist. Aus der falschen Prämisse sollte man daher von vorn herein auf ein falsches Resultat schließen. Nichtsdestoweniger verhält sich die Sache nicht ganz so. Was nachher als Resultat der Untersuchung behauptet wird, ist in gewisser Beziehung wieder richtig. Dieß ist nur dadurch möglich, daß die Schlußfolgerung aus der (falschen) Prämisse selbst wiederum fehlerhaft ist und

mit dem gewöhnlichen übereinstimmt, nicht etwa bloß durch der (wie alle deutschen Uebersetzer thun), sondern mit den lateinischen Versionen durch ipse, er selbst, zu übersetzen ist.

logisch sich gar nicht vollziehen läßt. Denn die Prämisse handelt von der angeblichen Fähigkeit des Pronomens ἐκεῖνος, reflexiv gebraucht zu werden; in dem zu beweisenden Satze aber ist nicht im entferntesten von Reflexion die Rede, sondern, wie wir sogleich sehen werden, von etwas ganz Anderem. Es folgt also dasjenige, was an dem behaupteten Satze richtig ist, aus ganz andern Sätzen als den hier vorausgeschickten.

Nun zur Sache selbst. Der Satz, daß ἐκεῖνος bei Johannes den von sich in der dritten Person Redenden bezeichnen könne, wird zuvörderst an einem Beispiel (9, 35—37.) erläutert. Hier wird dem Blindgebornen auf seine Frage: *τίς ἐστι, κύριε, ἵνα πιστεύσω εἰς αὐτόν;* von Jesus geantwortet: *καὶ ἑώρακας αὐτὸν καὶ ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ, ἐκεῖνός ἐστιν.* Daß hier Jesus von sich selbst spricht, unterliegt keinem Zweifel, und weil hier gar kein Anderer gemeint seyn **kann** und nicht die geringste Gefahr eines Mißverständnisses obwaltet, **eben deßhalb kann Jesus von sich in der dritten Person sprechen.** Es thut dieß genau dieselbe Wirkung, wie wenn er der Samariterin (4, 26.) sich kundgibt mit den Worten: *ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι.* Der Beweis also, daß hier Jesus sich selbst meint, liegt nicht in dem Worte ἐκεῖνος, sondern geht lediglich aus **dem Zusammenhange** und namentlich aus dem Zusatze *ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ* hervor. Denn ich frage den Herrn Verfasser: wenn zufällig Jesus einen dritten Anwesenden gemeint hätte (der natürlich vorher mit dem Blinden gesprochen haben müßte), würde in der Antwort Jesu: *καὶ ἑώρακας αὐτὸν καὶ ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ, ἐκεῖνός ἐστιν,* auch nur das kleinste Wörtchen geändert worden seyn? Man vergleiche zum Ueberfluß 13, 25. 26. Es folgt also daraus „mit zwingender Nothwendigkeit" nur **der** Satz, **daß, wenn Jemand von sich in der dritten Person spricht, eben alle Formen der Rede, die in jenem Falle zur Anwendung kommen, auch in diesem stattfinden,** und daß dieses gerade das Wesen dieser Redeweise ausmacht. Ἐκεῖνος steht also nur, weil die Form der gewählten Redeweise, nämlich die in der dritten Person, hier ἐκεῖνος nach griechischem und besonders johanneischem Sprachgebrauche geradezu **verlangt.** Es

ist dieses ἐκεῖνος kein anderes, als das resumirende nach dem Particip ὁ λαλῶν; es hätte dafür eben so gut allerdings οὗτος stehen können, aber der Gegensatz gegen σοῦ, vielleicht auch die etwas rhetorische Färbung oder die Accentuation des Pronomens oder die Gewohnheit ließ den Schriftsteller ἐκεῖνος vorziehen.

Es wird endlich die Anwendung alles Gesagten auf die Hauptstelle gemacht, um die es sich handelt (19, 35.). Sie lautet: καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία, κἀκεῖνος οἶδεν, ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύσητε, für welche sich durch die gegebenen Nachweise „der vollkommen gesicherte Sinn ergäbe: der, welcher es gesehen, hat es bezeugt und sein Zeugniß ist wahr und ebenderselbe (oder er selbst) weiß, daß er die Wahrheit spricht, damit auch ihr (die Leser des Evangeliums) glaubet.“ Es könne demnach „kein Zweifel darüber bestehen, daß der Evangelist sich nicht nur nicht von dem Augenzeugen als einem Andern unterscheiden, sondern gerade im Gegentheil seine Identität mit dem Augenzeugen seinen Lesern recht nachdrücklich bezeugen will.“ Ehe wir das Wahre oder Unwahre dieser Behauptungen näher untersuchen, fragen wir: in welchem Verhältniß steht denn nun die ganze Untersuchung zu dem gewonnenen Resultat? Uns will es fast bedünken: in gar keinem. Denn um dieß zu beweisen, hätte es der ganzen langen systematischen Untersuchung, der vielen Rubriken und Unterabtheilungen nicht bedurft. Wenn sie aber um der Gründlichkeit willen nöthig war, so bedurfte sie wenigstens einer genaueren Kenntniß des Griechischen, so wie einer größeren logischen Präcision in der Formirung der Lehrsätze. Es hätte ferner eben so wenig der Zurückführung auf den hebräischen Sprachgebrauch von הוא bedurft, indem wir daraus nicht einmal für die Erkenntniß des johanneischen Sprachgebrauchs von ἐκεῖνος irgend einen reellen Gewinn gezogen haben, und noch weniger der Herbeiziehung von zwei Stellen aus Classikern, da sie auf falschen Voraussetzungen beruhte. Es war vollkommen ausreichend, wenn er für die Uebersetzung auf 4, 53. (s. oben S. 528., denn die übrigen für die Identität herbeigezogenen Stellen bewiesen nichts) und für die Sache selbst, daß nämlich ἐκεῖνος auch den

von sich in der dritten Person Redenden bezeichnen kann, auf die zuletzt besprochene Stelle 9, 37. hinwies.

Doch es sey ihm, wie ihm wolle, mag die Beweisführung immerhin mangelhaft seyn, wenn nur das Resultat ein gesichertes und für die Kritik unserer Stelle und somit des ganzen johanneischen Evangeliums bedeutungsvolles zu nennen ist. Aber leider werden wir auch in dieser Hinsicht sehen, wie hier allerhand Wahres mit Falschem vermischt, die Schlußfolgerung übereilt, das Resultat mindestens als ein sehr precäres zu bezeichnen ist.

Die beiden einzigen nämlich für die Auffassung unserer Stelle zu berücksichtigenden Parallelen sind gerade diejenigen, wo die stipulirte Bedeutung von ἐκεῖνος lediglich aus dem Zusammenhang emanirte. Vergleichen wir aber unsere Stelle mit 4, 53. (s. oben S. 528.), so fehlt viel daran, daß sie derselben auch nur ähnlich genannt werden könne. Es ist vielmehr unser ἐκεῖνος hier schlechterdings nichts weiter als die oben behandelte Wiederaufnahme oder Fortsetzung des eben vorhergegangenen αὐτοῦ und mit ihm ganz gleichbedeutend, schon um deßwillen nothwendig, weil der (von Hrn. Steitz immer wieder unbeachtet gelassene) casus rectus einen Wechsel des Pronomens erforderte, und daß dieß mit ἐκεῖνος geschieht, ist nicht nur dem gewöhnlichen griechischen Sprachgebrauch gemäß, sondern auch dem johanneischen. Vgl. 5, 37—39., wo der Fall zweimal vorkommt. Außerdem vermag ich mich nicht zu überzeugen, daß für den eigentlichen Zweck der Untersuchung viel gewonnen wird, ob ich ἐκεῖνος hier mit ebenderselbe oder mit er selbst oder mit jener übersetze.

Wichtiger ist die Vergleichung mit der anderen Stelle 9, 37. (s. oben S. 530.). Aber auch hier springt die Unähnlichkeit der beiden Stellen sofort in die Augen. Während dort genaueste Rückbeziehung auf die erzählten Vorgänge und Verflechtung des Satzes mit dem Vorhergehenden stattfindet, steht der unserige außer allem Zusammenhange mit der vorangegangenen Erzählung. Er ist mehr ein außerhalb der Erzählung gemachter Zusatz, der eben so gut, ohne im mindesten der Erzählung selbst Eintrag zu thun, hätte fehlen können, da er gar nicht zur Handlung

gehört. Aber noch mehr. Während dort durch die Worte ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ genau bezeichnet war, wer mit ἐκεῖνος gemeint sey, fehlt hier eine solche nähere Bestimmung, sofern sie auf den Verfasser dieser Worte bezogen werden könnte, gänzlich; ja sie scheint fast vermieden worden zu seyn, da es, wenn man auf den Verfasser des Evangeliums einen Schluß machen sollte, hier analog dem ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ in 9, 37. und genau wie im 24. Verse des 21. Capitels (und in der That erwartete man hier eine solche Bestimmung) heißen müßte: κἀκεῖνός ἐστιν ὁ γράψας ταῦτα καὶ οἶδε κτλ. Wir haben es also hier nur mit einem in der dritten Person abgefaßten Zeugniß zu thun, ohne im mindesten einen Fingerzeig zu haben, ob dieß Zeugniß der Redende (d. h. hier der Schriftsteller) sich selber oder einem Dritten gibt. Daß man unter ἐκεῖνος an den Jünger zu denken hat, der 19, 27. ausdrücklich als Augenzeuge erwähnt war, wird Niemand in Abrede stellen wollen und hat es meines Wissens auch Niemand gethan. Aber weiter darf aus dieser Stelle allein und aus dem grammatischen Wortlaut nicht geschlossen werden, ohne ihr Gewalt anzuthun und einen Sinn hineinzulegen, der weder darin liegt, noch vom Verfasser des Evangeliums, wie es scheint, überhaupt beabsichtigt worden ist. Vielmehr ist der Verfasser des Evangeliums, mit Ausnahme jenes eben erwähnten Bekenntnisses zu Ende des letzten Capitels, dessen Unechtheit sich schon durch das ganz heterogene οἴδαμεν verräth, sich überall durchaus consequent geblieben, und des Jüngers, der anderwärts mit den Worten ὁ μαθητὴς ὃν ἠγάπα, ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς, auch bloß ἐκεῖνος (13, 25.), ferner in Bezug auf Petrus ὁ ἄλλος μαθητὴς und noch im 21. Capitel ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος genannt wird, ist hier in grammatischer Hinsicht genau eben so gedacht worden, wie an allen anderen Stellen.

Obwohl wir also dem Verfasser des Aufsatzes fast in allen einzelnen Puncten zu widersprechen uns genöthigt sahen, so können wir dennoch den von ihm im fünften Abschnitt behaupteten allgemeinen Satz als richtig anerkennen, insofern er nämlich von ihm auf S. 504. mit den Worten abgefaßt ist: „es steht somit fest, daß allerdings nach johanneischem Sprachgebrauch der

Sprechende von sich mit ἐκεῖνος reden kann." Denn so gefaßt ist der Satz ganz unverfänglich und hätte ohne Bedenken auch auf jeden anderen Sprachgebrauch ausgedehnt werden können. Aber wie wir auf der einen Seite die Beweisführung im Einzelnen als eine logisch und grammatisch unhaltbare erkennen und darlegen mußten, eben so entschieden müssen wir uns auch verwahren andererseits gegen die Art, wie dieser allgemeine Satz auf unsere Stelle angewendet wird. Denn aus der Wahrnehmung, daß etwas seyn kann, folgt nicht, daß es in einem bestimmten Falle seyn muß, wenn nicht andere Gründe (wie in 9, 37.) dazu nöthigen. Da aber der Zusammenhang auf keine Weise dazu auffordert, so bleibt die Schlußfolgerung in Bezug auf unsere Stelle mindestens so lange verfrüht, als nicht von anderer Seite her Gründe aufgefunden werden, die zur Annahme nöthigen.

Ich kann am Schlusse meiner ganzen Betrachtung nicht umhin, mein Bedauern darüber auszusprechen, daß das Resultat derselben in Bezug auf die johanneische Stelle leider nur einen facultativen, ja fast nur negativen Werth hat. Nichtsdestoweniger aber bleibt für uns immer noch ein positiver Gewinn übrig, den wir aus der Untersuchung des Herrn Verfassers und dieser Beleuchtung derselben schöpfen können. So gering er auch seyn mag, so ist er doch immer ein Gewinn, und dem neutestamentlichen Kritiker muß jedes Resultat, welches zur Erklärung der heiligen Bücher des neuen Testaments nur irgend einen Beitrag liefert, willkommen seyn, selbst wenn es ein für den Augenblick entmuthigendes und niederschlagendes ist, da er nicht wissen kann, welche Vortheile bei stets sich weiter entwickelnder wissenschaftlicher Forschung möglicherweise daraus noch hervorgehen können. Und wenn man auch auf der anderen Seite sich der Besorgniß schwer erwehren kann, daß auf philologischem Wege wohl merkliche Verschiedenheiten zwischen dem großen ursprünglichen Ganzen und einzelnen fremdartigen und späten Einschiebseln und Zusätzen sich erkennen lassen (vgl. unter Anderm Credner's Einleitung ins neue Testament), daß man aber wohl schwerlich auf diesem Wege zur Lösung der Hauptfrage, sofern sie den ersten und ursprünglichen Verfasser des vierten Evangeliums

betrifft, gelangen werde, so darf die Kritik nichtsdestoweniger nie aufhören, die Frage auch von dieser Seite immer aufs Neue zu erörtern; sie soll aber dabei Niemanden, mag er eine Meinung verfechten, welche er will, das Recht bestreiten, für dieselbe das Maß seiner Kenntnisse und seiner Einsicht (denn Allen ist nicht das Gleiche beschieden) in die Wagschale zu legen, auch nicht sofort in Harnisch gerathen, wenn das Resultat mit der eigenen Ansicht nicht übereinstimmt oder auch wohl in der Beweisführung sich Fehler nachweisen lassen, wohl beherzigend den Ausspruch: Iliacos muros intra peccatur et extra. Auch die vorliegende Arbeit trägt bei allen ihren inneren und äußeren Mängeln doch ihr Scherflein zur Erkenntniß der Schrift bei, und wir sind weit entfernt, dem Verfasser wegen seines, wenn auch in der Hauptsache verfehlten, S t r e b e n s irgend einen Vorwurf machen zu wollen. Aber das Amt des Kritikers, vorzüglich des neutestamentlichen, ist ein überaus mühsames und gefahrvolles und erfordert nicht nur die größte Vorsicht, sondern auch anhaltendes, das Für und Wider immer wieder aufs Neue beherzigendes Studium.

Fassen wir nun den positiven Gewinn der ganzen Untersuchung noch einmal zusammen, so haben wir sowohl im Allgemeinen, als besonders in Rücksicht auf die johanneische Stelle ein vierfaches Resultat erlangt, nämlich die Gewißheit:

1) daß ἐκεῖνος in der indirecten Rede unter gewissen Bedingungen zwar auf das Subject des Satzes bezogen, niemals aber r e f l e x i v gebraucht werden kann;

2) daß Jemand, der in der directen Rede von sich in der dritten Person spricht, v o n s i c h m i t ἐκεῖνος r e d e n k a n n, weil eben alle Formen eines in der dritten Person gesprochenen Satzes in diesem Fall zur Anwendung kommen können und dieß gerade das Wesen dieser Redeweise ausmacht;

3) daß, wenn nicht außer jenem ἐκεῖνος anderweitige Factoren im Satze vorhanden sind, woraus die Identität des Schreibenden oder Sprechenden mit der gebrauchten dritten Person hervorgeht, auf dieselbe v o m g r a m m a t i s c h e n S t a n d p u n c t e a u s n i c h t g e s c h l o s s e n w e r d e n d a r f, da in ἐκεῖνος allein

und ohne allen Zusatz niemals der Begriff der Identität enthalten seyn kann;

4) daß, wenn auch in unserer Stelle die Hinweisung auf den Jünger Jesu als Verfasser des Evangeliums fast vermieden zu seyn scheint, so doch auf die Bezeichnung ἐκεῖνος auch kein Beweis gegen die Abfassung durch denselben gegründet werden kann.

2.

Die drei Anhänge des Buchs der Richter in ihrer Bedeutung und Zusammengehörigkeit.

Ein Beitrag zur theol. Charakteristik der biblischen Geschichtschreibung.

Von

Prof. **Auberlen** in Basel.

Das Buch der Richter zerfällt, wie der Augenschein ergibt und wie auch ziemlich allgemein anerkannt ist, in drei Theile: 1) die zweifache Einleitung, 1, 1—3, 6., näher 1, 1—2, 5. und 2, 6—3, 6. [a]) 2); die eigentliche Geschichte der Richter, 3, 7—16, 31.;

a) Man wird nur diese beiden einleitenden Abschnitte nicht so einfach mit einander parallelisiren dürfen, wie es Keil thut, wenn er (Lehrbuch der histor.-kritisch. Einleitung in die kanon. Schriften des alten Testaments, S. 178.) bemerkt, der erste „lege das politische Verhältniß der israelitischen Stämme zu den übriggebliebenen Kanaanitern übersichtlich dar, der zweite schildere das religiöse Verhalten Israels zu Jehova und Jehova's zu Israel." Die Unterscheidung nach dem politischen und dem religiösen Gesichtspunct ist nicht zutreffend, da es im ersten Abschnitt an religiöser (2, 1—5.) und im zweiten an politischer Betrachtung (namentlich 3, 1—6.) nicht fehlt. Richtiger war, was derselbe Gelehrte in seiner Abhandlung über die Parallelstellen im Buche Josua und im Buche der Richter (in Guericke's und Rudelbach's Zeitschr. für die gesammte luth. Theol. und Kirche, 1846. I. S. 31.) bemerkt hatte, der erste Abschnitt „enthalte ge-

3) zwei Anhänge, in denen besondere Ereignisse aus der Richterzeit erzählt werden, Cap. 17—18. und 19—21. An diese beiden Specialgeschichten schließt sich dann noch das Büchlein Ruth, welches man nicht mit Unrecht als einen dritten Anhang zum Buche der Richter bezeichnet. So z. B. v. Gerlach und Bertheau, welcher S. 236. bemerkt: „Unsere Erzählung stand innerhalb des Buches der Richter auf einer Linie mit den zwei Erzählungen in Cap. 17—21." Denn nicht nur fällt die Geschichte der Ruth, wie 1, 1. ausdrücklich hervorgehoben wird, in die Richterzeit, sondern es sind auch Spuren vorhanden, daß das Buch Ruth ursprünglich zum Buche der Richter gehörte. Im jetzigen hebräischen Kanon zwar erscheinen beide weit von einander getrennt, indem das Buch Ruth unter den Hagiographen steht; aber die LXX. zählen unser Buch ohne besonderen Namen zu dem Buche der Richter, und hierauf beruht die älteste jüdische Zählung der alttestamentlichen Schriften — den 22 Buchstaben des Alphabets entsprechend, 22 Bücher, Ioseph. c. Ap. 1, 8. —, wie Origenes und andere altchristliche Zeugnisse

schichtliche Ereignisse und Thatsachen, der zweite eine religiös-theokratische Betrachtung über den geistlichen Zustand Israels." Vor Allem aber wird man mit Bertheau (das Buch der Richter und Rut, S. XXV. 52.) darauf zu achten haben, daß die Worte 2, 6—9. mit geringen Abweichungen aus Jos. 24, 28—31. wieder aufgenommen sind. Hierdurch soll angezeigt werden, daß nunmehr die eigentliche Fortsetzung des Buchs Josua beginne, ganz ähnlich, wie in derselben Absicht das Buch Esra an den Schluß der Chronik anknüpft. Das Verhältniß der beiden einleitenden Abschnitte wird sich hiernach so gestalten. Der erste ist der geschichtliche Vorhof, welcher den Uebergang vom Buch Josua zur Geschichte der Richter bildet, indem er die Thatsachen zusammenstellt, in denen sich das Verhalten der Israeliten zu den Kanaanitern nach Josua's Tode ausprägt, und so die Grundlage zeichnet, auf welcher sich die Thaten der Richter erheben. Von diesen selbst ist hier noch nicht die Rede. Dagegen bildet der zweite Abschnitt die Einleitung zur Geschichte der Richter als solcher und gibt daher eine allgemeine Betrachtung über die Richterzeit, eine Charakteristik dieser neuen Periode der israelitischen Geschichte mit ihrem steten Wechsel von Abgötterei und Unterjochung, Buße und Befreiung. Man kann deßwegen diesen zweiten Abschnitt auch mit Bertheau zum zweiten Haupttheil des Buches ziehen.

darthun a). Wir haben also ein geschichtliches Recht, von drei Anhängen des Buches der Richter zu sprechen.

Es drängt sich nun die Frage auf, nach welcher Rücksicht aus dem reichen Schatze israelitischer Geschichten gerade diese drei herausgewählt und der Aufbewahrung in kanonischer Schrift werth geachtet worden sind.

Die Schwierigkeit der Frage wächst, wenn wir bedenken, daß die Begebenheiten sehr verschiedenen Zeiten angehören. Die beiden ersten fallen in den Anfang der Richterzeit. Für das Richt. 19—21. erzählte Ereigniß, das um Gibea und Benjamin sich dreht, geht dieß aus 20, 28. hervor, wo noch Pinehas, der Sohn Eleasar's und Enkel Aaron's, als Hoherpriester erscheint, derselbe, den wir schon 4 Mos. 25, 7 ff. 31, 6., Jos. 22, 13. handelnd auftreten sehen. Für die in Cap. 17—18. berichtete Entstehung des Bilderdienstes zu Dan erhellt das Nämliche theils aus 18, 30., wo der Levit, von dem die Priester dieses Dienstes abstammten und von dem vorher ausführlich die Rede war, ein Enkel Mosis heißt, theils aus 18, 1., wonach der Stamm Dan zur Zeit dieser Begebenheit noch keine feste Besitzung hatte, ohne Zweifel, weil ihn nach 1, 34. die Amoriter bedrängten. Die Eroberung von Lais durch die Daniten kann nicht einmal, wie v. Gerlach, Bertheau (S. 197.) und Rüetschi (in Herzog's Realencykl. III. S. 270.) wahrscheinlich finden, in die Zeit nach der Besiegung des mächtigen nordpalästinensischen Königs Jabin (4, 24.) fallen. Denn bis dahin sind seit dem Beginne der Richterzeit über 180 Jahre verflossen (s. 3, 8. 11. 14. 30.

a) Origenes (bei Euseb. H. E. 6, 25.): *Κριταί, Ῥοὺθ παρ' αὐτοῖς (Ἑβραίοις) ἐν ἑνὶ Σωφετίμ*, ein Zeugniß, das Bertheau (S. 235.) irrthümlich, so viel ich sehe, schon dem Melito von Sardes in den Mund legt, der übrigens (Eus. 4. 26.) auch *Κριταὶ* und *Ῥοὺθ* zusammenstellt. Das Concil von Laodicea (zwischen 360 und 364) nennt *Κριταί, Ῥοὺθ* als das siebente der alttestamentlichen Bücher: *καὶ τῶν κριτῶν μετὰ τῆς Ῥοὺθ βιβλίον ἕβδομον ἀριθμούμενον*, wie Cyrill von Jerusalem näher bemerkt. Hieronymus weiß daneben von nonnulli, welche Ruth und die Klaglieder unter die Hagiographen schreiben und so 24 Bücher (nach dem griechischen Alphabet) zählen. Vgl. de Wette, Einleitung ins alte Testament, §§. 26. 27.

), und so weit erlaubt weder 18, 1., noch 18, 30. herab-
ıen, sondern das Ereigniß ist mit Keil (Einleit. S. 179.)
n ersten Anfang der Richterzeit zu setzen und die Daniten
ais geriethen dann eben später auch unter Jabin's Herr-
:. Wenn 5, 17. Dan auf Schiffen erscheint, so ist damit
zurückgebliebene größere Theil des Stammes gemeint. Auch
Erwähnung unserer Begebenheit Jos. 19, 47. ist dieser Auf-
ng günstiger, weil sie nicht sowohl von einer späteren Er-
ung der Daniten, als von einer Erweiterung ihres ursprüng-
n Stammgebietes redet. — Die Geschichte der Ruth dagegen
gegen das Ende der Richterzeit. Zwar wollte Hengsten-
g (Authentie des Pentateuchs, II. S. 111.) nach älteren
gängen die Hungersnoth, welche die Auswanderung Elimelech's
seiner Familie veranlaßte (Ruth 1, 1. 2.), mit der midia-
chen Verwüstung Kanaans in Zusammenhang bringen und
er die Geschichte der Ruth in die Zeit Gideon's (Richt. 6.)
egen. Allein für diese Combination sprechen keine positiven
inde, und gegen sie entscheidet die Genealogie, mit welcher
Büchlein Ruth schließt und in welcher Boas als Urgroß-
r David's erscheint. Denn wenn dieses Geschlechtsregister
) in früheren Gliedern unvollständig ist, so nach V. 17. doch
ıt in den letzten (s. v. Gerlach z. d. St., Bertheau,
234., Keil, S. 472.).

Warum sind nun diese Begebenheiten aus so verschiedenen
ten herausgegriffen und — freilich lose genug — aneinander
eiht? Warum ist nicht eine jede der vorangehenden Haupt-
ählung (Richt. 3—16.) da eingeordnet, wo sie der chronologi-
en Folge nach hingehört? Gibt es vielleicht ein Band, das
unter einander verknüpft und zugleich von den früher berichteten
eignissen, den großen Thaten der Richterzeit, unterscheidet?

Gemeinsam ist einmal allen drei Erzählungen dieß, daß sie
t Familienscenen beginnen. Allein gerade dieser Umstand er-
wert auch wieder das Verständniß. Nur in der patriarcha-
chen Zeit hatte das Reich Gottes in der Familie als solcher
nen Sitz; nur da war die Familiengeschichte kanonischer Auf-
wahrung werth (1 Mos. 12—50.). Seitdem verdient sie solche

nur, wo sie als integrirendes Glied in den Zusammenhang der Volksgeschichte und näher in ihren theokratisch-messianischen Entwickelungsgang eingreift a). Nun sehen wir ja allerdings die

a) Wie z. B. Simson's Geburt, Hochzeit ꝛc. Auch die Geschichte der Tochter Jephtha's wäre schwerlich der Aufbewahrung in heiliger Schrift werth geachtet worden, wenn die Jungfrau wirklich geopfert worden wäre; denn dann sänke das Ereigniß im besten Falle zu einer bloßen Familiengeschichte ohne theokratische Bedeutung herab, in Wahrheit aber wäre es vielmehr nach 5 Mos. 12, 31. (vgl. 18, 9., 3 Mos. 18, 21. 20, 1—5.) ein antitheokratischer „Greuel“. Die Handlung Jephtha's stände dann etwa auf derselben Stufe mit der Blutschande Lot's (1 Mos. 19, 30 ff.) und könnte nur genealogischen oder ähnlichen Rücksichten ihre Aufnahme in den Kanon verdanken. Von solchen tritt ja aber hier gerade das Gegentheil ein, und wenn man nach dem Schluß der ganzen Erzählung (Richt. 11, 39. 40.) den Zweck derselben in der Erklärung des Ursprunges des der Tochter Jephtha's geweihten Erinnerungsfestes sehen kann, so wendet sich auch diese Instanz gegen die gewöhnliche Auffassung. Denn mag man auch noch so sehr zwischen dem Verhalten Jephtha's und dem seiner Tochter unterscheiden, immer bleibt die ganze Sache in den Augen des Gesetzes ein Greuel, und die kanonische Schrift wird sich nicht zur Erklärung und eben damit Beschönigung eines direct gesetzwidrigen Instituts hergeben. In der That aber steht es auch gar nicht so, wie man immer wieder sagt, daß nur durch künstliche oder gewaltsame Umgehung des Textes die Opferung der Jungfrau zu beseitigen wäre; im Gegentheil erheischt der Text selbst, unbefangen betrachtet, eine andere Auffassung. Denn nach V. 39. hat die Erfüllung des Gelübdes für das Mädchen die Folge, daß sie keinen Mann erkennt. Wenn man hier יָדְעָה als Plusquamperfect faßt, so verkennt man, daß וְהִיא die Tochter dem Vater gegenüberstellt: er vollzog an ihr sein Gelübde, und sie ihrerseits erkannte keinen Mann. Dieß wird noch weiter bestätigt durch V. 37. 38., wo das Mädchen „über ihre Jungfrauschaft weint“, was weder heißen kann: darüber, daß sie so jung, noch: darüber, daß sie als Jungfrau sterben, sondern nur: darüber, daß sie Jungfrau bleiben müsse, womit dann eben V. 39. vollkommen zusammenstimmt. Auch die Bemerkung V. 34., daß die Tochter das einzige Kind Jephtha's gewesen sey, tritt von hier aus noch in volleres Licht. Sein eigenes Kind schlachten zu müssen, wäre höchst schmerzlich gewesen, auch wenn der Vater noch viele Kinder gehabt hätte; aber die Aussicht auf Nachkommenschaft hätte er sich im letzteren Falle nicht abgeschnitten gesehen, und wir wissen, was das im alten Testament besagen will. Daß Jephtha, der aus unseligen Familienverhältnissen hervorgegangen und darum früher verstoßen und mißhandelt worden war (V. 1—3.), eben in dem Augenblick, wo er endlich zu Ehren und Würden gelangt (V. 4—11.), sein hoffnungsvolles Familienglück für Gott und Vaterland dahingab, das

amiliengeschichte in allen drei Fällen sich in allgemeinere Verhältnisse ausbreiten; C. 17—18. ist es der Stamm Dan, C. 19—21. r Stamm Benjamin, im Büchlein Ruth die Familie David's,

---

sichert ihm einen Platz unter den Glaubenshelden, die nicht nur Königreiche bezwangen, sondern auch Gerechtigkeit übten (Hebr. 11, 32. 33.); und daß seine Tochter voll Gottesfurcht und Selbstverleugnung sogleich bereit war, das Gelübde an sich vollziehen zu lassen, welches sie zur Ehelosigkeit verurtheilte, dieß machte sie zum Gegenstand des Preises der israelitischen Jungfrauen, wobei V. 40. sehr wohl auch so verstanden werden kann, ja wegen תְּלַכֶּנָה wahrscheinlich so zu verstehen ist, daß der noch Lebenden jährlich Glückwünsche und Huldigungen dargebracht wurden, gleichsam als Ersatz dafür, daß man sie nicht in Brautliedern besingen konnte, s. Ps. 78, 63. (vgl. H. Zeller, bibl. Wörterb. für das christl. Volk, mit einem Vorwort von D. W. Hoffmann in Berlin, 1856. I. S. 677.). Worin bestand nun aber das Gelübde Jephtha's? Es ist auch von denen, welche eine Opferung der Tochter annehmen zu müssen glauben, z. B. Bertheau und Winer (Realwörterb. I. S. 541.), anerkannt, daß die Worte V. 31. nur von einer Person, einem der Hausgenossen, verstanden werden können. Da wäre nun aber doch zu bedenken, wie unwahrscheinlich es ist, daß ein Israelit dem Jehova ein Menschenopfer gelobe. „Nicht selten zwar haben Israeliten sich so weit verirrt, ihre eigenen Kinder zu opfern, aber nur fremden Götzen, nie dem Jehova.“ Und wenn vollends kaum zuvor V. 29. bemerkt ist, der Geist Jehova's sey über Jephtha gekommen, so mag man allerdings daran erinnern, daß der die Richter beseelende Jehovageist nicht unmittelbar religiös-sittliche Erleuchtung und Heiligung wirkte, auf der anderen Seite aber wird auch zugegeben werden müssen, daß seine Wirkung eine theokratische Amtsweihe und ein entsprechendes Amtsbewußtseyn war, vermöge dessen vollends ein solcher Mann in einem Gelübde an Jehova unmöglich etwas durchaus Jehovawidriges geloben konnte. Vgl. überhaupt die schöne Charakteristik Jephtha's von P. Cassel in Herzog's Realencyklop. VI. S. 467 f. Freilich kann nun in den Worten וְהָיָה לַיהוָֹה וְהַעֲלִיתִיהוּ עוֹלָה das וְ—וְ nicht mit Kimchi, Lilienthal, Cassel u. A. = entweder — oder genommen werden, eine Auskunft, die sich schon dadurch beseitigen würde, daß nach dem Obigen die Beziehung auf ein Thier ausgeschlossen ist; auch die verallgemeinernde Auffassung von וְהַעֲלִיתִי עֹלָה = dem Herrn darbringen, weihen, wie sie bei Hengstenberg, Reincke, v. Gerlach sich findet, ist an sich precär und außerdem tautologisch. Aber wundern muß man sich, daß die einfache grammatische Lösung der Schwierigkeit noch nicht vorgeschlagen worden ist, das Suffix in וְהַעֲלִיתִיהוּ im dativischen Sinne zu fassen und auf Jehova zu beziehen, während dieß doch hier, wo לַיהוָֹה unmittelbar vorhergeht, besonders nahe liegt. Ewald bemerkt im ausführlichen Lehrbuch der hebräischen Sprache, 6. Ausg. §. 315. b.,

wohin die Erzählung übergeht. Daß der Verfasser von Richt. 17—21. die Stammgeschichten beschreibe (Bertheau, S. 212.), löst aber freilich das Räthsel der Aufbewahrung dieser beiden

---

im Alter der sinkenden Sprache sey bisweilen bei einigen Dichtern das flüssigere Suffix ֶ־נִי, mich und ־ְךָ, dich, für das stärkere לִי, mir, לְךָ, dir, in den Fluß der Rede gekommen. Allein, irre ich nicht, so bedarf diese Darstellung der Sache einer mehrfachen Berichtigung. Daß jener Sprachgebrauch weder ein bloß dichterischer, noch ein bloß späterer ist, erhellt aus Jos. 15, 19., Richt. 1, 15., und daß er auch auf das Suffix der dritten Person auszudehnen sey, ist an sich schon nicht unwahrscheinlich, scheint aber aus Ezech. 21, 32. mit Bestimmtheit hervorzugehen. Da diese der unsrigen specifisch parallele Stelle verschieden ausgelegt wird, so muß hier, so weit es in der Kürze möglich ist, genauer auf dieselbe eingegangen werden. Ezechiel hat im 21. Cap. das furchtbare Gericht anzukündigen, das durch Nebukadnezar über Jerusalem und die Heiligthümer, über Volk und Land und alle Fürsten Israels kommt. Schließlich wendet er sich gegen den König auf David's Throne selbst, und daran schließt sich, ganz ähnlich wie Cap. 17., eine messianische Weissagung. Zedekia wird V. 30. angeredet, und dann erfolgt der Gottesspruch an ihn (V. 31 f.); es ist ein gehobenes, strammes Wort heiligen Zorns, es sind rasche, scharf treffende Blitze (daher die Schwierigkeit und Verschiedenheit der Auslegung). „So spricht der Herr Jehova: Soll ich die Priesterbinde abthun (weil die Gerichtsverkündigung von Anfang an auch gegen die Heiligthümer gerichtet war, s. V. 7.), aber die Krone erheben (wie Zedekia hoffen mochte; vgl. Hitzig zur St.)? Diese bleibt nicht diese (das ist die göttliche Antwort; nicht bloß das Priesterthum, auch das Königthum muß dahinfallen; denn das Reichsgesetz Jehova's ist): das Niedrige (nicht das Ungedemüthigte) erhöhen (הָרִים = הַגְבֵּהַ) und das Hohe (den stolzen, sicheren König) erniedrigen (vgl. 17, 24.)! Zerstört, zerstört, zerstört will ich sie (die Krone) machen; auch sie, nicht besteht sie, bis der kommt, dem das Recht ist (der Messias), und ihm geb' ich sie.“ Der Ausdruck würde matt und tautologisch und der ganze prägnante Gedankengang würde zerstört, wenn man das abschließende ִ־יו accusativisch entweder auf den Messias oder auf das Recht beziehen wollte. Vgl. Ezech. 29, 3., wo auch das Object fehlt. Die grammatische Möglichkeit, das Suffix der dritten Person dativisch zu fassen, wird also nicht bestritten werden können. Der dativische Gebrauch der Suffixe kommt nur in Reden vor und am leichtesten dann, wenn der Dativ, den das Suffix vertritt, unmittelbar vorausgegangen ist (Richt. 1, 15.; Jes. 44, 21.; Ezech. 29, 3. 21, 32.). Diese beiden Umstände treffen auch bei unserer Stelle zu. Hiernach hat das Gelübde Richt. 11, 31. einen doppelten Inhalt: Jephtha gelobt, die ihm aus seinem Haus entgegenkommende Person dem Herrn zu weihen und diesem dabei ein Brandopfer zu opfern. Grammatisch braucht man

rzählungen noch nicht. Denn fürs Erste ist damit nicht erklärt, arum beide mit so detaillirter Familiengeschichte beginnen, und dann mußte es ja, zumal in jener unruhigen Zeit, wo die stämme sich vielfach vereinzelten und der Reichsverband sich ıflöste (Ewald, Gesch. Israels, II. S. 307 ff.), der Natur er Sache nach eine Menge solcher Stammgeschichten in Israel eben, so daß immer noch zu erklären bleibt, warum gerade diese erausgewählt wurden. Auch die Stammgeschichte als solche hat och kein Recht, Bestandtheil der heiligen Geschichte zu werden; ie Berechtigung hierzu liegt bei ihr so gut als bei der Familiengeschichte nur in ihrem Zusammenhang mit der theokratisch-messianischen Gesammtentwickelung Israels. Weiter führt daher schon ie Bemerkung Bertheau's (S. 192.), daß die Richt. 17—21. öfter vorkommende Bemerkung, damals sey noch kein König in Israel gewesen (17, 6. 18, 1. 19, 1. 21, 25.), auf die Geschichte der Entstehung des Königthums in den Büchern Samuel's hinweise und sie vorbereite. Denn das Königthum, das davidische Königthum, ist ja nicht nur über Familie und Stamm hinaus der Einheitspunct des ganzen Volkes, sondern es ist auch recht eigentlich der theokratisch-messianische Mittelpunct der israelitischen Geschichte.

Am offenkundigsten liegt nun in dieser Hinsicht die Abzweckung und die kanonische Berechtigung des dritten Anhangs, des Büchleins Ruth, zu Tage, und dieselbe ist daher von Alters her auch im Wesentlichen richtig erkannt worden[a]). Das Buch

---

die beiden וְ in וְהָיָה und וְהַעֲל nicht auf einander zu beziehen, weil וְהָיָה das am Anfang des Verses stehende וְהָיָה wieder aufnimmt. Sachlich haben wir eine vollständige Parallele an der Gelobung und Weihung Samuel's: unserm וְהָיָה לַיהוָֹה entspricht 1 Sam. 1, 11. וּנְתַתִּיו לַיהוָֹה, unser וְהַעֲל עוֹלָה findet seine erklärende Parallele 1 Sam. 1, 24 f., wo bei der Weihung Samuel's ein Stier geopfert wird. Ueber die heiligen Weiber, die an der Thür der Stiftshütte und später des Tempels dienten (2 Mos. 38, 8.; 1 Sam. 2, 22.; Luk. 2, 37.), und in deren Zahl nun die Tochter Jephtha's wahrscheinlich aufgenommen wurde, s. namentlich Hengstenberg, Auth. des Pent. II. S. 127 ff., die Bücher Mosis und Aegypten, S. 194 ff.

a) Vgl. Umbreit, über Geist und Zweck des Buches Ruth, eine kritische

schließt mit einer Genealogie David's und gibt Nachrichten von seiner urgroßväterlichen Familie. Auch hier aber handelt es sich nicht um Familiennachrichten als solche — das Geschlechtsregister bildet nur den kurzen orientirenden Schluß —, sondern es wird gezeigt, daß der theokratische Geist, zu dessen Träger und Pfleger das davidische Haus erkoren war, schon in dessen Altvordern lebte. Das Buch Ruth enthüllt gleichsam die Innenseite, den geistig-sittlichen Hintergrund, der auch im israelitischen Alterthum eine so bedeutsame Rolle spielenden Genealogie. Ruth, die moabitische Urgroßmutter David's, sehnt sich mit der ganzen tiefen Innigkeit ihres Wesens nach Israels Gott und Volk und schließt sich ihnen mit voller Kraft der Liebe an; Boas aber ist ein rechter Israelit ohne Falsch, voll heiliger Scheu vor jeder göttlichen und menschlichen Ordnung, voll wohlwollender Liebe und Freundlichkeit gegen das arme heidnische Weib. Von solchen Ahnen stammte der, in welchem das ganze Wesen Israels seine königliche Zusammenfassung, seinen vollendeten Ausdruck finden sollte. Darin aber, daß Ruth ursprünglich eine Heidin ist, liegt auch wohl noch ein tieferer, im engeren Sinne messianischer Zug. Auf allen bisherigen Höhepuncten israelitischer Geschichte begegnen uns solche heidnische Weiber. Die drei Erzväter mußten ihre Frauen aus der eigenen Verwandtschaft nehmen, aber daneben finden wir schon bei Jakob Sclavinnen, deren Söhne unter den Stammvätern der zwölf Geschlechter Israels erscheinen (1 Mos. 30, 1—12.). Von den Söhnen Jakob's erzeugt der zum Träger der Verheißung auserseh ene Juda den messianischen Sprößling mit der Kanaanitin Thamar (1 Mos. 38.). Moses nimmt ein kuschitisches Weib, und wie seine Geschwister über solche Mißehe murren, wird er von Gott aufs glänzendste gerechtfertigt (4 Mos. 12.). In den Tagen Josua's schließt sich Rahab an

---

Andeutung, Stud. und Krit. 1834. S. 305—308. „Der Zweck der Aufzeichnung des Buchs ist kein anderer, als ein theokratischer. Der Verfasser wollte zeigen, wie selbst eine Fremde aus dem Gebiet der verhaßten Moabiter gewürdigt werden konnte, Stammmutter des großen Königs David zu werden, weil sie zum Gott Israels ein unbedingtes Vertrauen bewiesen.“

Israel an; gleich der Eintritt der Israeliten ins gelobte Land ist durch die Aufnahme dieser Heidin in die Gemeinde Gottes bezeichnet (Jos. 6, 25.). Zur Zeit der Richter nun treffen wir Ruth, und zwar, gleich Thamar und Rahab, als Glied der ersten Familie in Israel, als Stammmutter des davidisch-messianischen Geschlechts. Das Buch Ruth selbst macht auf die Analogie mit Thamar und Perez aufmerksam (4, 12. 18.), und Matthäus hebt in seiner Genealogie Jesu Christi die Namen gerade dieser Frauen hervor (Matth. 1, 3. 5.); denn sie dienten für Juden und Judenchristen theils zur Beseitigung des Aergernisses am Kreuz, an der Niedrigkeit des erschienenen Messias, theils zur Nachweisung der von Anfang an universellen Bestimmung desselben. Wie seine Vorfahren je und je heidnische Weiber sich nahmen, so ist der Messias der Bräutigam auch der Heidenwelt; alle Geschlechter der Erde sollen durch ihn gesegnet werden, hieß es ja schon bei der Auswahl Abraham's (1 Mos. 12, 1—3.).

Lassen sich nun nicht auch für die beiden ersten Anhänge des Buches der Richter ähnliche centrale Gesichtspuncte erkennen? Ueber den Zweck des Büchleins Ruth gibt der Schluß desselben Auskunft. Das Nämliche ist auch bei dem ersten Anhang der Fall, von welchem Bertheau S. 212. mit Recht bemerkt, es komme dem Verfasser vorzugsweise auf die Nachricht 18, 30 f. an und ihretwegen sey die ganze Geschichte mitgetheilt, womit wir als Erläuterung die Bemerkung v. Gerlach's verbinden können, Alles sey in diesen Anfängen von Dan mit Sünde befleckt und daraus sey die Sünde erklärlich, mit der später Jerobeam in demselben Dan Israel sündigen machte (1 Kön. 12, 29.). Vgl. Bertheau, S. XXVII. und 197 f.

Nach 18, 31. bestand das gesetzwidrige Heiligthum mit seinem Orakel als eine Art Gegenheiligthum fort, so lange die Stiftshütte zu Silo war, d. h. die ganze Richterzeit hindurch bis in die Tage Samuel's, wo die Bundeslade, nachdem sie den Philistern in die Hände gefallen war, nach Kirjath Jearim kam (1 Sam. 4, 11. 7, 1.), während wir die Stiftshütte in Saul's Zeit zu Nob finden (1 Sam. 21.). Als unter Samuel der

Götzendienst aus Israel entfernt wurde (1 Sam. 7, 3 f.), da mochte auch dieses gesetzwidrige Heiligthum dahinsinken. Wie also später, in der Zeit des getheilten Königreichs, das Heiligthum zu Dan mit seinem Bilderdienst dem Tempel zu Jerusalem gegenüberstand, so stand — dieß ist der Sinn unseres Verses — schon in der Richterzeit an demselben Orte ein ähnliches Heiligthum der Stiftshütte zu Silo gegenüber.

Dagegen heißt es V. 30., die Nachkommen des Leviten Jonathan, des Enkels Mosis, seyen Priester der Daniten gewesen עַד־יוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ. Diesen Ausdruck wollen Hengstenberg, Hävernick, v. Gerlach auf die vorhin erwähnte Eroberung der Bundeslade durch die Philister beziehen. Allein wenn es 1 Sam .4, 21 f. hiervon heißt: גָּלָה כָבוֹד מִיִּשְׂרָאֵל, so folgt daraus doch nicht, daß man dasselbe Ereigniß auch durch גְּלוֹת הָאָרֶץ bezeichnen konnte; diese Bezeichnung wäre im Zusammenhang der prosaischen, schlicht historischen Darstellung sehr undeutlich, ja geradezu unverständlich. Im Gefühle hiervon schlägt Keil vor, an ein unbekanntes Ereigniß der Richterzeit zu denken; allein dieß erscheint fast noch mehr als ein gesuchter Ausweg, sondern man wird allerdings nur das Exil der zehn Stämme verstehen dürfen. Der terminus ad quem braucht ja V. 30. und 31. keineswegs der gleiche zu seyn. Wenn auch unter Saul, David und Salomo kein Heiligthum zu Dan war, so können die Nachkommen Jonathan's wieder als Priester eingetreten seyn bei dem von Jerobeam daselbst errichteten Kälberdienst. Ja dieß wird um so wahrscheinlicher, wenn wir die Erzählung über die Errichtung der Heiligthümer zu Dan und Bethel, 1 Kön. 12, 26 ff., ins Auge fassen. Denn hier ist V. 31—33. nur über die gottesdienstlichen Einrichtungen zu Bethel Näheres gesagt, während die von Dan schon als bekannt vorausgesetzt zu werden scheinen, und insbesondere sind die V. 31. erwähnten nichtlevitischen Priester V. 32. dem Heiligthum in Bethel zugetheilt; vgl. 1 Kön. 13, 1 ff. 33. Vergleicht man ferner 12, 30. mit V. 31—33., so darf man wohl schließen, daß dem Volke der Weg nach Dan schon mehr gewohnt und geläufig war, weil dort von Alters her ein Heiligthum gestanden hatte,

daß es dagegen größere Anstrengungen kostete, denselben Ruf und dieselbe Volksgunst für Bethel zu erringen, während dem Jerobeam doch daran liegen mußte, auch in der Nähe von Jerusalem ein Gegenheiligthum zu besitzen. Dan war also das altberühmte Hauptheiligthum des nördlichen Reiches.

Aus diesen Verhältnissen nun verstehen wir erst vollkommen Zweck und Bedeutung unserer ganzen Geschichte, und hierfür ist es wesentlich, daß die spätere Zeit und zwar gerade das Exil, wovon unten, ausdrücklich genannt wird. Unsere Verse gewinnen so, und nur so, wirklich für Richt. 17. und 18. ganz dieselbe orientirende Kraft, wie sie der Genealogie am Schlusse des Buches Ruth für dieses einwohnt. Die Entstehung des Bilderdienstes zu Dan — das ist das Thema des ersten Anhangs im Buche der Richter, und diese wird nicht sowohl um ihrer selbst willen oder zur Charakteristik der Richterzeit erzählt, sondern um die Wurzeln des späteren Bilderdienstes im Reiche Ephraim bloßzulegen.

Hierdurch tritt nun auch der erste Anhang in specifische Parallele mit dem dritten, dem Büchlein Ruth. Wie dieses die Vorfahren des davidischen Hauses in ihrem echt theokratischen Wesen schildert, so werden Richt. 17—18. die Vorläufer des antidavidischen Reiches in ihrem antitheokratischen Wesen charakterisirt. Weil es im nördlichen Reiche keine einheitliche Dynastie gab, so können wir hier nichts von Familienzusammenhängen und Geschlechtsregistern erwarten; dafür wird der innerste Herzpunct der Versündigung dieses Reiches (1 Kön. 12, 30.), der Abfall vom reinen Jehovadienst, herausgegriffen und in seinen Anfängen aufgezeigt. Diese reichen aber ebenfalls bis in den engen Kreis der Familie zurück, und mit einer Familienscene beginnt daher auch der erste Anhang. Sodann ergreift der widergöttliche Geist einen Stamm, Dan, der nicht zufällig dem neuen Heiligthum seinen Namen gibt, und später verbreitet sich also dieß danitische[a]) Wesen durch Jerobeam über das ganze Land, bis dieses zur Strafe dafür weggeführt wird.

---

a) Vgl. Richt. 18, 30: לְשֵׁבֶט הַדָּנִי. Nach einer jüdischen Meinung soll

Von hier aus erklärt sich nun auch alles Einzelne der Erzählung. Es dient dem Nachweise, daß dieser Bilderdienst schon in seinem Ursprung ein heilloses Beginnen gewesen sey.

Das war er, noch ehe er nach Dan verpflanzt wurde, im Hause Micha's auf dem Gebirge Ephraim. Auch diese Localität werden wir jetzt bedeutungsvoll finden, wie Dan. Denn Ephraim stand ja an der Spitze des den Bilderdienst erneuernden Zehnstämmereichs, und auf demselben Gebirge Ephraim baute Jerobeam seine Residenz, wie 1 Kön. 12, 25. in unmittelbarem Zusammenhang mit der Errichtung des Kälberdienstes zu Dan erzählt wird.

Die Heillosigkeit des Beginnens prägt sich aber nun sogleich darin aus, daß Diebstahl, Geiz und Gelübdebruch sein Anfang im Hause Micha's war. Denn dieß wollen die ersten Verse des 17. Capitels besagen, deren Inhalt wir etwas genauer darlegen, da er nicht ohne Schwierigkeit zu erkennen und auch von Bertheau und Ewald (Gesch. Israels, II. S. 343.), wie uns scheint, zum Theil irrig aufgefaßt ist. Micha hatte seiner Mutter 1100 Sekel Silber gestohlen, gab sie ihr aber, durch einen von ihr auf den Dieb gelegten Fluch erschreckt, wieder zurück. Sie hatte das Geld für den Fall, daß sie es wieder erhalte, dem Jehova geweiht zu Gunsten ihres Sohnes, der bereits ein eigenes illegitimes Heiligthum, eine Art Hauskapelle, besaß, und dem sie dann ein geschnitztes und ein gegossenes Bild davon machen lassen wollte. So bot sie ihm nun in der ersten Freude ihres Herzens das Zurückerstattete wieder an. Er aber wollte, wie es scheint, mit dem gestohlenen Gute nichts mehr zu thun haben und wies das Geschenk ab. Da erwachte in der Mutter wieder die Liebe zu ihrem Geld, und statt der 1100 gab sie nur 200 Sekel an den Goldschmied und ließ davon ein geschnitztes und ein gegossenes Bild machen, die nun in Micha's Gotteshaus aufgestellt wurden.

---

der Antichrist aus dem Stamme Dan hervorgehen. Vgl. auch Targum Jonathan 5 Mos. 25, 18. Die Uebergehung desselben in den Genealogien 1 Chron. 4 ff. und in der Aufzählung der Versiegelten Off. 7. hängt jedoch wahrscheinlich (s. Ezech. 48, 1.) nicht hiermit zusammen. Vgl. Rüetschi a. a. O.



Nicht besser als der Ursprung dieser Bilder war der des Priesterthums, von dem sie bedient wurden. Micha hatte anfangs in Ermangelung eines andern Priesters einen von seinen eigenen Söhnen dazu geweiht. Nachdem so der Cultus eine Zeit lang durch ganz unberechtigte Hand verwaltet worden war, suchte ihm Micha einen gesetzlicheren Anstrich und besseren Halt zu geben durch einen Leviten, der aber, obwohl Mosis Enkel, ein hergelaufener, unwürdiger Mensch war. Er hatte vorher mit Verlassung seines Postens in Bethlehem-Juda sich auf dem Gebirge Ephraim umgetrieben, ließ sich nun um schnöden Lohn zu dem gesetzwidrigen Dienste in Micha's Haus dingen, und als ihm später die Daniten glänzendere Aussichten eröffneten, zeigte er sich wiederum von einer sehr unedeln Seite, indem er ohne Bedenken seinen bisherigen Brodherrn heimlich verließ. Man mochte sich in Dan rühmen, Nachkommen Mosis (und nicht bloß Aaron's) zu Priestern zu haben; hier war nun aufgezeigt, wer eigentlich der Stammvater dieses Geschlechtes sey, allerdings ein Nachkomme Mosis dem Fleische nach, dem Geiste nach aber ein Mensch, den die späteren Juden mit einer ihrer Buchstabenspielereien, aber sachlich treffend vielmehr als einen Sohn des abgöttischen Königs Manasse bezeichneten (מנשה 18, 30.).

Endlich die Verpflanzung des Bilderdienstes vom Gebirge Ephraim nach Lais-Dan war ein neuer Diebstahl und wurde lediglich auf dem Wege des Unrechts und der Gewaltthat durchgeführt. Micha hatte keinen besseren Segen von Jehova (17, 13.) verdient; aber was konnten die Daniten erwarten, wenn sie solcher Heiligthümer und solch' eines Priesters sich auf solche Weise bemächtigten? Wie daher jener Micha für die Errichtung des Bilderdienstes dadurch die göttliche Strafe empfing, daß ihm alle seine Cultusgegenstände geraubt wurden (18, 27.), so traf später die raubenden Daniten ein ähnliches, aber noch schwereres Gericht: sie wurden nicht nur ausgeraubt, sondern das Land mußte in die Gefangenschaft wandern. Die Erwähnung des יוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ ist also auch innerlich bedeutungsvoll. —

Gibea's und Benjamin's Unthaten und Bestrafung — das ist der Gegenstand des zweiten Anhangs im Buche der Richter.

Bedenken wir nun, daß diese Geschichte in der Mitte steht zwischen einer Erzählung, welche den Ursprung der Versündigung des Zehnstämmereichs aufzeigt, und einer andern, welche die gerechten und frommen Vorfahren David's schildert: so werden uns schon jene beiden Namen Winkes genug seyn, worauf es mit dem Mittelstück abgesehen ist. Benjamin ist ja der Stamm, aus welchem Saul hervorging, und Gibea ist seine Vaterstadt und Residenz; sie heißt öfters geradezu Gibea Saul's (1 Sam. 11, 4. 15, 34.), ja so sehr ist diese Stadt mit Saul verwachsen, daß sie auch noch bei Jesaja (10, 29.) seinen Namen trägt und daß bei Josephus (bell. Iud. 5, 2, 1.) *Γαβαθσαούλη* als ein Wort sich findet. Gibea und Benjamin sind für Saul eben so charakteristisch als das Gebirge Ephraim und Dan für das nördliche Reich.

Es werden also in den drei Anhängen des Buches der Richter dem theokratisch-messianischen Königthum des Hauses David's die beiden untheokratischen Königthümer gegenübergestellt, das vordavidische Saul's und das nachdavidische des Zehnstämmereichs; bei allen dreien wird der Blick auf ihre Vergangenheit in der Richterzeit zurückgelenkt und in dieser der typische Nachweis gefunden, daß aus dem Gebirge Ephraim mit Dan, wie aus Gibea und Benjamin, die sich beide so schwer versündigt haben, auch nur sündhafte, untheokratische, d. h. dem Geist und Wesen des Reiches Gottes[a]) widerstrebende, Könige hervorgehen konnten, während Bethlehem-Juda nicht nur göttlich prädestinirt, sondern

a) Der Verfasser hat kürzlich anderwärts (Jahrbücher für deutsche Theologie, 1858. S. 796.) erinnert, es sey nicht ganz wohlgethan gewesen, daß man die aus Josephus (c. Ap. 2, 16.) stammende Bezeichnung Theokratie der biblischen „Reich Gottes" vorgezogen habe, indem so die Einheit des durch die ganze Schrift alten und neuen Testaments hindurchgehenden Begriffs verdeckt werde. Wenn er sich gleichwohl, hauptsächlich um des bequemen Adjectivs willen, der herkömmlichen Ausdrucksweise anschließt, so möchte er doch immer in dem biblischen Vollsinn der *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, des יְהוָה יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד (2 Mos. 15, 18.) verstanden seyn.

auch menschlich prädisponirt war, den echten König Israels zu erzeugen.

Von hier aus fällt nun auch erst das volle Licht auf die bereits erwähnte Bemerkung, es sey damals noch kein König in Israel gewesen und Jedermann habe gethan, was ihm recht däuchte, welche sich nicht nur im ersten Anhang zweimal findet, 17, 6. 18, 1., sondern welche beim zweiten an noch bedeutungsvolleren Stellen steht, indem sie denselben einleitet und abschließt (19, 1. 21, 25.), wodurch sie für dieses Stück eine ähnliche orientirende Kraft gewinnt, wie für das erste Richt. 18, 30 f. und für das dritte Ruth 4, 17 ff. Diese Bemerkung zeigt, wie wir schon von Bertheau vernahmen, daß unsere Stücke, und insbesondere also das zweite, in Grundbeziehung zum Königthum aufgefaßt seyn wollen, so gut als das Büchlein Ruth; aber sie würde mit andern Stellen, namentlich 1 Sam. 8., in Conflict kommen, wenn sie vom Königthum nur so im Allgemeinen redete; sie zielt auf den König, welcher vom alten Testament allein als wirklicher „König in Israel" anerkannt und dessen Alleinberechtigung eben auch in diesen Abschnitten nachgewiesen wird, auf David und sein Haus. Indem die beiden ersten Anhänge auf die Nothwendigkeit des Königthums hinweisen durch Schilderung des religiösen und des sittlichen Verderbens in der Richterzeit, heben sie zugleich hervor, daß nicht diejenigen zum Königthum berechtigt waren, in denen sich dieß Verderben nur fortsetzte, und bilden so die negative Ergänzung und Vorbereitung zum dritten Anhang, in welchem positiv die davidische Familie als die echt theokratische nachgewiesen wird.

Nun sehen wir auch, was die drei Anhänge unter einander verbindet und von dem übrigen Buch der Richter unterscheidet. Wir begreifen, daß sie weder zwischen Capitel 3. und 16. hinein vertheilt, noch auch etwa diesem Haupttheil vorangestellt werden, sondern daß sie nur den Schluß des Buches der Richter und den Uebergang zu den Büchern Samuel's bilden konnten, weil sie auch sachlich recht eigentlich den Uebergang von der Richterzeit zur Königszeit vermitteln und die vorbildlichen Spuren der letzteren in der ersteren nachweisen.

Es liegt uns nun aber noch ob, die Berechtigung unserer Auffassung des zweiten Anhangs aufzuzeigen. Sind wir nicht dabei vielleicht dem ersten Eindruck zu rasch gefolgt? Läßt sich nicht die Bedeutung und kanonische Berechtigung von Richt. 19—21. auch ohne die typische Beziehung auf Saul nachweisen? Darauf ist zu erwidern, daß ja überhaupt Alles, was typisch bedeutsam ist, auch schon in sich selbst bedeutsam seyn muß; sonst käme ihm keine vorbildliche Kraft zu. Und gerade unserm Stück fehlt es durchaus nicht an eigener, immanenter Bedeutung. Es enthält auf einer allerdings sehr dunkeln Folie ein um so erfreulicheres Bild des israelitischen Volksgeistes in der ersten Richterzeit. Ganz Israel erhebt sich einmüthig in heiligem Ernst zur Rache für eine in Benjamin begangene Schandthat und sorgt nachher mit eben so rühmenswerther Zartheit und Treue für den Fortbestand des fast ganz vernichteten Stammes, wobei zugleich noch die Gewissenhaftigkeit in der Haltung des einmal übernommenen Eides hervorzuheben ist, so wenig auch die getroffene Auskunft unsern Begriffen von Sitte und Sittlichkeit entsprechen mag. Wir sehen hier „ein einiges, kräftiges, ernstes, für die höchsten Güter den schwersten Kampf willig übernehmendes Israel; wir fühlen die Nachwirkung der hohen Zeit des Mose und Josua.“ (Bertheau, S. 214.) Unsere Erzählung nimmt in dieser Hinsicht eine ganz ähnliche Stelle im Buch der Richter ein, wie im Buch Josua Capitel 22. Es ist auch derselbe Hohepriester Pinehas, der noch an der Spitze des Volkes steht und es noch einmal mit seinem Geist des heiligen Eifers erfüllt [a]).

a) Pinehas ist der vorzügliche Repräsentant des Eifers um Jehova, welcher, zuerst 1 Mos. 34. (vgl. 49, 5.) in fleischlicher, dann 2 Mos. 32, 26 ff. in geistlicher Weise hervorgetreten, die charakteristische Eigenthümlichkeit des Stammes Levi ausmachte und ihn vor den übrigen Stämmen zum Priesterthum befähigte (vgl. 4 Mos. 25, 13.). Diesen Eifer bewies Pinehas erstmals zu Mosis Zeit der midianitischen Verführung (4 Mos. 25. und 31.), sodann in den Tagen Josua's dem vermeintlichen Abfall der dritthalb transjordanischen Stämme (Jos. 22.) und endlich hier in der Richterperiode der Versündigung Benjamin's gegenüber. Aaron, Eleasar und Pinehas bilden die drei Patriarchen des israelitischen Priesterthums, ähnlich wie Abraham, Isaak und Jakob die des Volksthums. Beide Male hat der Vater grundlegende Bedeutung, der Sohn

Allein abgesehen von den Gründen, die wir bereits aus der
stellung, so wie aus dem Eingangs- und Schlußwort unseres
bschnitts entnommen haben, kommt hier namentlich noch das
ste der drei Capitel, das 19., in Betracht. Der Levit mit
inem Kebsweib, Schwiegervater ꝛc. hat weder als solcher eine
Bedeutung für das Reich Gottes, noch kommen etwa göttliche
Offenbarungen und Wunder in seiner Geschichte vor, und doch
t diese viel umständlicher erzählt, als zur Motivirung der sich
aran schließenden allgemeineren Begebenheiten erforderlich wäre.
Die ausführliche Darstellung dieser Familiengeschichte und die
uffallende Hervorhebung einzelner Züge, z. B. daß der Levit
wiederholt zum Bleiben in Bethlehem aufgefordert wurde, daß
ein Knappe ihn zum Uebernachten in Jerusalem veranlassen
wollte, erklärt sich nicht wohl anders, als aus der Absicht, diese
avidischen Hauptorte und Gibea Saul's einander gegenüberzu-
tellen. In Bethlehem fand der Levit die gastlichste Aufnahme,
und hätte er sich zu nochmaliger Verlängerung seines Aufenthaltes
daselbst verstanden, so wäre das ganze Unheil nicht geschehen.
In Gibea wollte ihn Niemand aufnehmen, obwohl man ihn als
inen Diener Jehova's erkennen mußte [a]), und obwohl überdieß
eine Beherbergung gar kein Opfer gekostet hätte (V. 18. 19.).
Selbst der Fremdling vom Gebirge Ephraim, der V. 16. den
Benjaminiten ausdrücklich gegenübergestellt wird, war gastlicher
als die Bürger von Gibea, und es wird uns nahe gelegt, zu
denken: wenn doch die Wandernden lieber in Jerusalem über-
nachtet hätten; auch da hätten sie gewiß eine bessere Aufnahme
gefunden, auch da wäre das Entsetzliche nicht geschehen; obwohl

tritt verhältnißmäßig zurück, der Enkel ist die bezeichnendste Ausprägung dort des Volks-, hier des Stammescharakters.

a) Dieß ist der durch die Voranstellung von Jehova's Haus markirte Sinn der Worte: וְאֶת־בֵּית יְהוָה אֲנִי הֹלֵךְ (V. 18.), mag man nun אֶת mit Luther, Vulg. ꝛc. als Acc. der Richtung fassen: „und ziehe jetzt zum Hause des Herrn", oder mit Studer, Hengstenberg ꝛc. = mit, bei: ich wandle, d. h. ich verwalte den Dienst, beim Hause des Herrn. Das Letztere ist aber wohl vorzuziehen, weil so der Contrast zu dem unmittelbar Folgenden: und Niemand nimmt mich ins Haus auf, schlagender wird, und weil man es dem Wanderer wohl ansehen konnte, daß er ein Levit war, nicht aber, daß er gerade jetzt zum Heiligthum ging.

die Stadt damals noch den heidnischen Jebusitern gehörte. Die Nacht zu Gibea mit ihren sodomitischen Versuchen und ihrer empörenden Greuelthat setzt dann der Verletzung des Gastrechts die Krone auf. Wir wissen aber, was Gastfreundschaft oder Ungastlichkeit im Morgenland, im alten Testament, in der heiligen Schrift zu bedeuten haben.

Während nun Gibea und der Stamm Benjamin, der die böse Sache zu der seinigen macht, von ganz Israel ausgestoßen, bekämpft und fast vernichtet werden, ist es umgekehrt der davidisch-messianische Stamm Juda, der auch jetzt nach Gottes Entscheid die Sache des Volkes vor Allem zu führen und auch dafür zu leiden hat. In den Kämpfen zwischen Benjamin und Juda, wo jenes anfangs siegreich ist, aber bald gänzlich unterliegt, bilden sich die zwischen Saul und David vor.

Erweist sich dieß als der typische Gehalt des 20. Capitels, so ist auch das 21. nicht ohne Bedeutung für die Beziehung auf Saul. Eine Genealogie dieses Königs finden wir zwar hier nicht. Wie das alte Testament schon das kainitische Geschlechtsregister im Gegensatz zum sethitischen nach einigen Gliedern abbricht (1 Mos. 4.)[a]), so gibt es überhaupt keine Genealogie von Verworfenen; denn die allgemeinen Genealogien im ersten Buche der Chronik, worunter die Saul's (Cap. 8. und 9.) allerdings besonders hervortritt, gehören nicht hierher. Aber doch enthält ja das Schlußcapitel Richt. 21. auch Geschlechtsnachrichten. Schon daß Gibea durch und durch von unnatürlicher Wollust beherrscht war, ist ein ungünstiges genealogisches Prognostikon. Weiter aber kam der ganze Stamm Benjamin aufs kläglichste herunter und bestand männlicher- und weiblicherseits (20, 47 f. 21, 8—14.) fast nur noch aus den Ueberresten gestrafter, hingerichteter Frevler. Welch' ein Contrast in dieser Beziehung zwischen Saul's und David's Vorfahren, zwischen Richter 21. und Ruth 4.! Während man den Benjaminiten nur eben aus Mitleid und Pflichtgefühl für den Fortbestand ihres Stammes sorgt, wird auf David's Ahnen bei ihrer Vermählung der höchste Segen Israels gelegt,

---

a) Vgl. den Artikel „Geschlechtsregister“ in Herzog's Realencyklop. V. S. 113.

ndem man sie den gefeiertsten Namen der Urzeit gleichstellt, und ie Wiege seines Großvaters umgibt ein begeisterter, prophetischer Freudengesang. Wer mit dem alten Testament die Wichtigkeit er Natur- und Geschlechtszusammenhänge würdigen gelernt hat, inter deren Macht und Einfluß ja allerdings die unerlöste, leischliche Menschheit in hohem Grade steht a), der wird iese Dinge nicht etwa nur in der israelitischen Vorstellung, sondern wirklich sinn- und bedeutungsvoll finden.

Merkwürdig ist, daß Jabes in Gilead, woher vierhundert Jungfrauen als Weiber für die übriggebliebenen benjaminitischen Männer genommen wurden, in der Geschichte Saul's zweimal auf eine Weise vorkommt, in welcher man eine Nachwirkung der alten Geschlechtsverbindung kaum wird verkennen können. Die erste Königsthat Saul's ist die Entsetzung und Befreiung von Jabes (1 Sam. 11.). Dieß wird zufällig seyn, aber immerhin bleibt beachtenswerth, theils daß die Boten, welche von Jabes um Hülfe „in das ganze Gebiet Israels" gesendet werden, vor Allem vertrauensvoll nach Gibea-Saul kommen — denn sie wenden sich mit ihrer Botschaft zuerst an das Volk daselbst und nicht an den König als solchen —, theils daß ihre Nachricht vom ganzen Volk in Gibea mit so tiefem Schmerze aufgenommen wird. Wichtiger noch ist das andere Moment, der Schluß der Geschichte Saul's. Die alte Freundschaft zwischen Benjamin und Jabes mag durch jene Errettung wieder aufgefrischt worden seyn, und Jabes wird sich dem Könige zu besonderem Danke verpflichtet gefühlt haben. Es setzt wenigstens eine ganz specielle Anhäng-

a) Materialismus und Statistik müssen neuerdings unwillkürliche Zeugen für diese vielgeschmähte alttestamentliche und überhaupt biblische Wahrheit werden, die übrigens der gesunden Anschauung des täglichen Lebens, der Weisheit auf der Gasse niemals fremd gewesen ist. Die der Lehre von der Erbsünde zu Grunde liegende anthropologische Anschauung erhält in der neueren Natur- und Geschichtswissenschaft vom Menschen unerwartete Bundesgenossen. Auch die Theologie ihrerseits muß die Lehre vom Fleisch (wie so viele andere), nicht bloß dogmatisch, sondern universell durcharbeiten. Wir stehen hier vor einem tief- und weitgreifenden Punct, von dem aus sich schätzbare Beiträge zur Einigung aller Facultäten, zu einer theosophischen Grundwissenschaft oder „Grundweisheit" gewinnen ließen.

lichkeit voraus, daß, als die Leichname Saul's und seiner Söhne durch die Philister an die Mauer von Bethsean geschlagen wurden, die Tapfern jener Stadt sich aufmachten, die ganze Nacht hindurch gingen, die Leichen nach Hause nahmen und daselbst unter siebentägigem Fasten feierlich verbrannten und begruben (1 Sam. 31, 10—13.). Die Gebeine Saul's ruhten in Jabes, seinem Stammort von mütterlicher Seite, bis David sie später in das Grab der Familie Saul's bringen ließ (2 Sam. 21, 12—14.).

Das zweite Auskunftsmittel, durch das man den übriggebliebenen Benjaminiten Weiber verschaffte, der Mädchenraub beim Feste zu Silo, scheint auch in der Absicht ergriffen worden zu seyn, um sie durch ihre Frauen wieder mehr an das Heiligthum Jehova's zu knüpfen; ähnlich, wie sonst, z. B. 4 Mos. 25., 1 Kön. 16, 31., durch dieselben umgekehrt Verführung zum Götzendienst kam. Die Frauen sind zu allen Zeiten die Hauptvertreterinnen des religiösen Elementes in der Familie gewesen. Daß sich Gibea und Benjamin nicht um das Haus des Herrn bekümmert hatten, davon erhielten wir schon 19, 18. einen Beweis, und hieraus erklärt sich wohl am einfachsten 21, 19., wo die Aeltesten der Gemeinde den Benjaminiten (an die wir auch diesen Vers schon gerichtet denken müssen, weil sonst das לְכוּ ꝛc. V. 20. nicht verständlich wäre) die Lage des ihnen benachbarten Silo nicht ohne einen stillschweigenden Vorwurf so ausführlich beschreiben, als wäre ihnen dieser Sitz des Heiligthums völlig fremd und unbekannt[a]). So tritt hier noch einmal jener Zug der Gottentfremdung hervor, den wir bei Saul wiederfinden. Erst der neutestamentliche Saulus, der ja ebenfalls Benjaminit war (Röm. 11, 1.), ist dann ein Knecht und auserwähltes Rüstzeug Gottes geworden. —

Von den jetzt gewonnenen Gesichtspuncten aus erklären sich nun auch noch mehrere andere, den zwei ersten Anhängen oder allen dreien gemeinsame Züge. Wir wissen wohl, daß man sich bei solchen Dingen hüten muß, ins Gesuchte und Kleinliche zu

a) Durch die Annahme einer andern Schriftquelle, wie Bertheau will, wäre dieses auffallende geographische Detail doch nicht völlig erklärt.

gerathen; aber wenn bei allen Schriftstellern, die man verstehen will, von jedem Satze und Worte Bescheid auf die Frage: dic, cur hic? muß gegeben werden können, so wissen wir ja vollends, daß in heiliger, göttlicher Schrift nichts umsonst steht. „Der erste Eindruck, den die Dichtungen Homer's und Shakspeare's machen, ist der der Naturwüchsigkeit, und doch haben die Ausleger in dem Auffinden der das Ganze durchwirkenden Gedanken das Ziel nicht erreichen können. Sollen wir nun geringer denken von dem heiligen Geiste, der sich seine menschlichen Organe bereitet und heiligt, um diejenigen Schriftwerke zu schaffen, welche für alle Zeiten der Kirche allen heiligen Gedanken und Geistesbewegungen den Halt göttlicher Gewißheit verleihen sollen?" a) Von diesem Gesichtspunct aus sey das Folgende wenigstens zur Prüfung vorgelegt.

Wir können hier wieder an Bemerkungen Bertheau's anknüpfen, die wir nur weiter zu führen und in ihrer inneren Bedeutung aufzuzeigen haben. Dieser Gelehrte hat nämlich richtig beobachtet (S. 194. 192.), daß in beiden Erzählungen Richter 17—21. der Stamm Juda in den Vordergrund trete und Leviten, welche sich in Bethlehem-Juda aufgehalten haben, eine große Rolle spielen. Daß auf diese beiden Wahrnehmungen von unseren Grundgesichtspuncten aus ein neues Licht fällt, ist deutlich.

Was zunächst den Stamm Juda betrifft, so war von seinem Hervortreten in der zweiten Erzählung bereits die Rede. Von der ersten kommt hier 18, 12. in Betracht. Wozu überhaupt diese Notiz über das Lagern der Daniten, da sie doch auch später noch verschiedene Lagerplätze müssen bezogen haben, die nicht genannt sind? Um den Namen Mahaneh-Dan zu erklären. Aber Factum und Name haben ja an sich keine Bedeutung für das Reich Gottes, und man kann sich, wenn man den Zusammenhang mit dem Folgenden ins Auge faßt, des Gedankens nicht erwehren, das Interesse an diesem Namen sey dadurch bestimmt, daß der Platz, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, in Juda lag, bei Kirjath Jearim, dessen Bewohner sich später durch frommen Sinn

a) Baumgarten, Apostelgeschichte, 2. Aufl. I. S. 4.

auszeichneten, indem sie das Heiligthum Jehova's gern aufnahmen und lange und sorgfältig beherbergten (1 Sam. 6, 21. 7, 1.). Juda wird hier dem Gebirge Ephraim in ähnlicher Weise entgegengestellt, wie im 20. Cap. dem Stamm Benjamin oder wie im 19. Bethlehem der Stadt Saul's. Als die Daniten in Juda lagerten, waren sie keinerlei Verführung zu falschem Gottesdienst ausgesetzt; diese trat aber ein, sobald sie aufs Gebirge Ephraim kamen.

Aehnlich verhält es sich mit Bethlehem-Juda, welches ja für David eben so charakteristisch ist wie Gibea für Saul und das Gebirge Ephraim mit Dan für das Zehnstämmereich. Die Davidsstadt kommt nun aber nicht etwa nur im Buche Ruth vor, sondern, was gewiß merkwürdig ist, in allen drei Erzählungen, und zwar gleich zu Anfang (17, 7. 19, 1., Ruth 1, 1.), und in allen mit dem nämlichen, sonst sehr seltenen Namen בֵּית לֶחֶם יְהוּדָה, welcher die echt davidisch-messianische Bezeichnung ist (s. 1 Sam. 17, 12., Mich. 5, 1., Matth. 2, 1. 5 f., Luc. 2, 4., opp. Richt. 12, 8. 10., und viele andere Stellen). Hierdurch wird zwischen den drei Erzählungen ein Band geschlungen, das unserm Grundgesichtspunct zur Bestätigung und jenen Worten, es sey noch kein König in Israel gewesen, zur Erläuterung in unserm Sinne dient. Zufällig wird es seyn, daß jene Worte da, wo sie in beiden Anhängen zum ersten Mal erscheinen (17, 6. 7. 19, 1.), mit Bethlehem-Juda ziemlich unmittelbar zusammen genannt sind.

In den beiden ersten Erzählungen nun erscheint also Bethlehem-Juda in Verbindung mit Leviten, während es in der dritten ausdrücklich als David's Heimathsort auftritt. Was diese Leviten anlangt, so ist in beiden Fällen der Umstand unheilvoll, daß sie Bethlehem-Juda verlassen und sich der eine auf das Gebirge Ephraim, der andere nach Gibea begeben. Im 19. Capitel wird hervorgehoben, wie viel Liebe und wohlwollende Pflege der Levit in Bethlehem genossen; 17, 7. ist so stark, daß die Rede fast undeutlich wird a), betont, der junge Mann sey aus Bethlehem-

a) Daher lassen schon Peschito und LXX. (cod. Vatic.) die Worte מִמִּשְׁפַּחַת

uda gewesen und habe dem dem Stamme Juda zugetheilten evitengeschlecht angehört. Ja man erfährt früher, daß er aus Bethlehem und dem Geschlecht Juda, als daß er Levit war, und och ist jene Notiz für den weiteren Verlauf der Sache ohne Bedeutung und hat etwas desto Auffallenderes, da Bethlehem icht unter den Levitenstädten in Juda (Jos. 21, 9 ff.) und daher er Levit nur als Fremdling dort gewesen ist. Warum wird nun dieser, auch von Bertheau (S. 203 f.) bemerkte Nachdruck auf Bethlehem und Juda gelegt? Der Fehler des jungen Mannes besteht darin, daß er seine dortige Stellung verläßt und auf dem Gebirge Ephraim sich umtreibt. Dort wäre er der Versuchung des falschen Gottesdienstes nicht anheimgefallen, hier verfällt und unterliegt er ihr, eben so wie der Levit des 19. Capitels sein Weib nicht verloren hätte, wenn er nach dem Wunsche seines Schwiegervaters noch einmal zu Bethlehem geblieben wäre, indeß er sie in Gibea gräßlich zu Tode geschändet sehen muß. Hierin stellt sich vorbildlich das Verhältniß der drei Königthümer zu Levitenthum und Gottesdienst dar. David und sein Haus hat den wahren Gottesdienst gepflegt, in seinem Reiche standen Priesterthum und Königthum im rechten Verhältniß; das Reich Ephraim aber ist zu Bilderdienst und Götzendienst abgefallen, und Saul war ein Priestermörder (1 Sam. 22, 9—23.), welchem Jehova zuletzt eine jede Antwort verweigerte (28, 6.).

Blicken wir nun schließlich noch auf das Büchlein Ruth hinüber, so ergeben sich überraschende Vergleichungspuncte oder näher Contraste mit der ersten und insbesondere mit der zweiten Erzählung. Die Heidin Ruth beschämt durch ihre uneigennützige Liebe zur Schwiegermutter und durch ihr festes Anhängen an Jehova (Cap. 1.) den Israeliten Micha, der seine Mutter bestiehlt und den reinen Jehovadienst mit einem halbheidnischen

---

יְהוּדָה weg, und neuere Ausleger erklären sie für eine Glosse. In Wahrheit dienen die Worte theils dazu, den Nachdruck zu verstärken, der auf Bethlehem und Juda gelegt werden soll, theils bemerklich zu machen, daß der Levit Juda, dem er zugetheilt war, nicht eigenmächtig und muthwillig hätte verlassen sollen. Vgl. auch den Zusammenhang von V. 7. mit V. 6.

Bildercultus vertauscht; ja auch der leichtsinnige Levit, der Nachkomme Mosis, welcher vor Allem zum Hüter des echten Gottesdienstes berufen gewesen wäre, wird durch diese Moabitin gerichtet und verurtheilt (im Sinne von Matth. 12, 41. 42., Röm. 2, 26. 27.). Boas sodann mit seiner freigebigen Gastlichkeit gegen die „fremde“ Ruth (Cap. 2.) — wie leuchtend steht er denen zu Gibea gegenüber, welche nicht nur einem Angehörigen des eigenen Volkes (Richt. 19, 12. opp. Ruth 2, 10.), einem Diener Gottes die Aufnahme versagen, sondern auch sein Weib aufs scheußlichste ums Leben bringen! Wenn sich dann weiter im 3. Capitel dem Boas das Weib, das „Gnade gefunden in seinen Augen“, zur ehelichen Umarmung darbietet, in welch' reinem Lichte strahlt er mit seiner gottesfürchtigen Enthaltsamkeit, mit seiner Unterordnung der Lust unter die Pflicht, gegenüber von der unnatürlichen Wollust und der schändlichen Brunst bei den Vorfahren Saul's! Welch' ein Gegensatz zwischen diesen beiden Nächten! Endlich ist es wahrhaft königlich von David's Urgroßvater gehandelt, wenn er (Capitel 4.) in einer verhältnißmäßig unbedeutenden Sache mit fast ängstlicher Gewissenhaftigkeit auf Recht und Sitte hält, während die von Gibea und Benjamin in einem viel eclatanteren Falle das Recht so wenig ehren, daß es nur mit Gewalt an ihnen vollstreckt werden kann. Hieran reiht sich dann der Contrast in dem auf die Fortpflanzung des Geschlechtes bezüglichen Schlusse beider Erzählungen, den wir bereits betrachtet haben. Religiöse, häusliche, eheliche, bürgerliche Trefflichkeit vereinigt sich in der davidischen Familie, um sie im Gegensatz zu der ephraim-dan'schen, wie zu der gibea-benjamin'schen Richtung als die berufene Trägerin des Königthums in Israel erscheinen zu lassen. — —

Noch Bertheau bemerkt (S. 192. 193.): „Die zwei Erzählungen Richt. 17 f. und 19 ff. sind ganz verschiedenen Inhalts. Ihr geschichtlicher Stoff bietet keine Berührungspuncte dar. Der prophetische Ueberblick der Geschichte, die ordnenden und leitenden Gedanken, welche im zweiten Theile des Buchs der Richter alle Erzählungen mit einander verknüpfen, fehlen hier durchaus. Der Plan Gottes wird uns nicht enthüllt, die

zusammenhängende Betrachtung der Geschichte greift nicht in die Darstellung ein.“ Unsere Betrachtung hat das entgegengesetzte Ergebniß geliefert. Wir haben hier überall nicht nur leitende Gedanken, Bedeutung, Zusammenhang, Planmäßigkeit gefunden, sondern es ist wirklich der Plan, der Heilsplan Gottes selbst, von dessen Erkenntniß sich das Ganze durchdrungen zeigt. Auch dieser scheinbar so unbedeutende und zum Theil schmutzige, daher auch wenig beachtete Winkel der heiligen Schrift erscheint durchleuchtet von dem Lichte, das uns im ersten Vers und ersten Capitel des neuen Testaments, ins alte zurückstrahlend, aufgesteckt wird; auch hier befinden wir uns auf der Höhe des theokratisch-messianischen Gesichtspunctes. Darin eben besteht die Inspiration der biblischen Geschichtschreiber, daß sie aus der bunten Mannichfaltigkeit des durch die mündliche oder schriftliche Ueberlieferung dargebotenen familien-, stammes- und volksgeschichtlichen Stoffes mit jenem heiligen Tact und Scharfblick, den nur die Erleuchtung durch den Geist Gottes geben kann (1 Kor. 2, 11 ff.), im Ganzen und im Einzelnen dasjenige herauszufinden und entsprechend darzustellen wissen, was für die Entwickelung des Reiches Gottes von Bedeutung ist. Das Bewußtseyn dieser Inspiration spricht sich darin aus, daß die Geschichtsbücher als נְבִיאִים רִאשֹׁנִים bezeichnet werden. Die heilige Geschichtschreibung ist eine rückwärts gekehrte Prophetie. Sie ist messianisch so gut als die Weissagung. Davon haben wir nach allem Bisherigen in den drei Anhängen des Buchs der Richter ein recht einleuchtendes Beispiel. Ja, die Geschichtschreibung ist hier prophetisch in dem speciellen Sinne, daß sie das Weissagende, das Vorbildliche in der Geschichte überall besonders durchleuchten läßt.

Bei diesem Sachverhalt sträuben wir uns nun auch keineswegs, wenn das עַד־יוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ mit der Abfassung oder vielmehr mit der Redaction und Zusammenordnung unserer Erzählungen bis in die Zeit Hiskia's (Bertheau, S. 195.) herabzugehen nöthigt. Im Gegentheil scheint uns gerade diese Zeit, wo das nördliche Reich zusammenbrach, während man sich in Juda unter einem trefflichen, frommen Könige des Segens davidischer Herrschaft erfreute, und wo durch Propheten wie Amos und Hosea,

Micha und Jesaja die messianische Bedeutung des davidischen Königthums so eben mit neuer, leuchtender Klarheit geoffenbart worden war, — diese Zeit scheint uns wie keine andere geeignet, die leitenden Gedanken unserer Erzählungen zu erklären. Während man auf der einen Seite jene Zeitereignisse sich in ihnen wiederspiegeln sieht, entspricht auf der anderen dem Aufschwung der davidisch-messianischen Prophetie dieß schöne Beispiel davidisch-messianischer Geschichtschreibung. Hosea, welcher des Ereignisses zu Gibea zweimal, 9, 9. 10, 9 f. (vgl. Schmieder zu d. St.), gedenkt, und mehr oder weniger auch die anderen Propheten gehen gern auf die alte Geschichte zurück und benutzen sie in typischer Weise, so daß uns dadurch eine Auffassung und Darstellung derselben, wie Richt. 17 ff., desto verständlicher wird.

Man schreibt das Büchlein Ruth einem anderen Verfasser zu als Richt. 17—21. (Ewald, Gesch. Isr. I. S. 202.; Bertheau, S. 192. 236.). Allein gerade das, was diese Gelehrten als „das Eigenthümlichste dieses kleinen Stückes, wodurch es in der ganzen geschichtlichen Schriftstellerei des alten Bundes einzig dastehe, hervorheben, die gegenseitige Durchdringung der gelehrten und der künstlerischen Thätigkeit zur Schöpfung eines schönen Ganzen“, dürfen wir nach allem Bisherigen auf die Gesammtheit der drei Anhänge ausdehnen. Die künstlerische Behandlung des geschichtlichen Stoffes besteht darin, daß derselbe von ideellen, hier von theokratischen Gesichtspuncten durchleuchtet und die ganze Darstellung durch dieselben getragen, zusammengehalten, abgerundet erscheint. Dieß haben wir aber in den beiden ersten Erzählungen nicht weniger gefunden, als im Buche Ruth. Die Gelehrsamkeit wird bei letzterem Buche vorzüglich in der Berücksichtigung alter Gebräuche, wie der Leviratsehe, des Schuhausziehens (4, 7.), gefunden. Allein theils hat es hiermit, wie Keil S. 471. zeigt, nicht viel auf sich, theils führt Bertheau selbst S. 192—194. Aehnliches auch aus Richt. 17—21. an. Auf gelehrter Forschung im Sinne von Luk. 1, 1—4. beruhen unstreitig auch die beiden ersten Erzählungen mit ihren speciellen Familiengeschichten. Da nun auch die Spracheigenthümlichkeiten des Buches Ruth nach Keil's treffender Ausführung (S. 472 f.) nicht von so wesent-

ichem Belange sind, so scheint uns der nachgewiesene sachliche Zusammenhang desselben mit Richt. 17—21., wie er sich auch prachlich besonders in dem בֵּית לֶחֶם יְהוּדָה ausprägt, desto mehr an Bedeutung zu gewinnen. Wollte man aber auch die Einheit des Verfassers nicht zugestehen, so hätte doch dieselbe ordnende Hand mit tiefem Verständniß die drei Erzählungen verbunden, was auch Ewald nach S. 203. anerkennen könnte.

Schließlich gestatte man uns noch einige allgemeine Folgerungen aus dem Bisherigen und Anwendungen auf die biblische Historiographie und ihre neuere Behandlung.

Die erste Bemerkung ist die, daß bei einem Theile unserer alttestamentlichen Forscher das literarisch-kritische Interesse, die Frage nach den Quellenschriften u. dgl., noch immer zu einseitig im Vordergrunde steht. Die wichtigsten Beobachtungen werden nur in diesem Sinne ausgebeutet und nicht für das innige sachliche Verständniß fruchtbar gemacht. Unsere vorstehende Abhandlung ruht auf Observationen, die sich größtentheils schon z. B. bei Bertheau finden; ja auch unsere Auffassung von Richt. 17—18. wird von diesem Gelehrten ziemlich bestimmt angedeutet, von der allgemein anerkannten davidischen Beziehung des Büchleins Ruth zu geschweigen. Aber Bertheau verwendet jene Wahrnehmungen nur zu Ausmittelungen über den Verfasser; er geht nicht der inneren Bedeutung dieser auffallenden Erscheinungen nach, um an ihrer Hand die das Ganze tragenden Ideen zu erkennen. So ist es kein Wunder, wenn „die leitenden Gedanken hier durchaus fehlen".

Derselbe Mangel findet sich auch bei Thenius, dessen Commentar über die Bücher Samuel's sich an den von Bertheau über die Richter anschließt, und mit dem wir uns um so lieber auseinandersetzen möchten, da er mit Bertheau unter den Mitarbeitern des kurzgefaßten exegetischen Handbuchs zum alten Testament dem volleren Offenbarungsglauben wohl am nächsten steht, obgleich gerade auch er es nicht nur mit Aenderungen des Textes, die ja hier allerdings zuweilen gefordert sind, sondern mit Verwerfung biblischer Nachrichten viel zu leicht nimmt. Wir geben einige Beispiele. 1) Samuel ist nach 1 Chron. 6, 7—13.

19—23. von levitischer Herkunft (vgl. Ewald, Gesch. Isr. II. S. 433.), und es fällt auf, daß dieß 1 Sam. 1, 1. nicht erwähnt wird. Thenius leugnet nun diese seine Abstammung und meint, man habe sie ihm später angedichtet, um sein Opfern rc. zu rechtfertigen. Aber diese Ansicht beruht nicht nur auf einer irrigen Auffassung der Stellen 1 Sam. 1, 21. 2, 35., aus denen sie Thenius erschließt, sondern auch auf einem Mangel an Erkenntniß des Gesammtbildes Samuel's, wie es uns die heilige Urkunde zeichnen will. Er wird durchaus geschildert als der reformatorische Prophet und Beter, als der Betraute und Vertraute Jehova's, welcher in der Freiheit persönlicher Berufung und Geistesausrüstung über den äußeren Ordnungen steht, wie ihn denn Ewald in dieser Hinsicht gar nicht übel mit Luther vergleicht. Aus diesem Grunde verschmäht es die Erzählung, an Samuel die äußere Legitimation durch seine levitische Abstammung hervorzuheben. Er tritt ähnlich ἀγενεαλόγητος auf wie Melchisedek (Hebr. 7, 3.). 2) Den Lobgesang der Hanna (1 Sam. 2, 1—10.) spricht Thenius mit Anderen dieser ab und schreibt ihn dem David zu. Dabei verkennt man nicht nur, daß es psychologisch durchaus wohl motivirt ist, wenn das exemplarisch fromme Weib gerade bei diesem Anlaß betend in eine prophetische Begeisterung geräth, vermöge welcher sie in ihrem individuellen Erlebniß die allgemeinen Gesetze der göttlichen Haushaltung erschaut und die Bedeutung desselben für den ganzen Gang des Reiches Gottes ahnt; sondern man verkennt insbesondere, wie wesentlich es für das Verständniß des großen Fortschritts, den jetzt die Geschichte machen soll, ist, daß Samuel's Mutter prophetisch ausspricht, was eigentlich die Bestimmung ihres Sohnes und die charakteristische Eigenthümlichkeit der neuen, jetzt beginnenden Periode im Reiche Gottes sey, nämlich die Errichtung des (davidisch-messianischen) Königthums. Auch der Prophet, der nachher zu Eli tritt, erwähnt wieder den Gesalbten des Herrn (2, 35.). Je entschiedener später das Begehren des Volks nach einem König mißbilligt wird, desto deutlicher muß es von Anfang an ausgesprochen werden, daß doch die Errichtung des Königthums in dieser Zeit im göttlichen Willen liegt. Mit dieser prophetischen Verkündigung

es Königthums geht gleich in diesen ersten Capiteln der Bücher Samuel ein neuer Gottesname Hand in Hand, Jehova Zebaoth, en ebenfalls Hanna zuerst braucht, schon in ihrem ersten Gebet 1, 11.), der aber auch in der Erzählung vorkommt, und zwar ogleich da, wo der Name Gottes in den Büchern Samuel überhaupt zum ersten Male genannt wird, 1, 3., während wir ihn in den früheren alttestamentlichen Schriften niemals finden. Wie für die Patriarchenzeit El Schaddai (1 Mos. 17, 1., 2 Mos. 6, 3.), für die mosaische Jehova (2 Mos. 3, 13 f. 6, 2 f.), so ist für die Königszeit der charakteristische Gottesname Jehova Zebaoth, worin Jehova als Allherrscher an der Spitze seiner himmlischen Heerschaaren erscheint; vgl. namentlich 2 Sam. 5, 10., 1 Chron. 11 (12), 9. An die neutestamentlichen Analogien des Lobgesangs der Hanna, die zum Theil ausdrücklich auf denselben zurückgehen (Luk. 1.), braucht nur erinnert zu werden. 3) 1 Sam. 7, 2. nimmt Thenius nach dem Athnach eine Lücke in der Erzählung an. Er erkennt die Bedeutung dieses Verses nicht gehörig; denn derselbe will offenbar besagen, es sey vielmehr in der Geschichte selbst eine Lücke, d. h. ein Stillstand, eingetreten, ganz ähnlich dem vierzig- oder achtunddreißigjährigen Stillstand in der Wüste, wie denn 20 als die Hälfte von 40 unwillkürlich an diese Zahl und Zeit erinnert. Gleichwie damals ein neues, besseres Geschlecht geboren werden sollte, so sollte jetzt ein neuer, besserer Geist im Volk erzeugt werden. Darauf arbeitete Samuel im Stillen hin, und die Frucht war auch wirklich, daß „das ganze Haus Israels hinter Jehova her klagte". 4) 1 Sam. 9, 6 ff. bemerkt Thenius richtig das Auffallende, daß hier Samuel lediglich Seher genannt wird, schließt aber daraus irrig, daß der Verfasser von Cap. 9. nicht zugleich der der vorhergehenden Capitel seyn könne. Damit wäre ja die Schwierigkeit nicht beseitigt; denn daß Samuel mehr war, als bloßer „Wahrsager, von dem man einmal gehört hat", kann doch keinem Israeliten, auch dem Verfasser von Cap. 9. nicht, unbekannt gewesen seyn; sondern die Urkunde markirt, daß Samuel nur in jener Eigenschaft in Betracht kommt (vgl. namentlich noch V. 9.), um nachdrücklich hervorzuheben, wie ferne dem Saul alle Herrschaftsgedanken gelegen seyen.

— An diesen Beispielen, die sich vermehren ließen, sey es genug.

Bei den historischen Büchern, zumal des alten Testaments, hat die kritische Betrachtung freieren Spielraum, weil hier keine Verfasser genannt, wohl aber da und dort Quellenschriften ausdrücklich angeführt sind. Gleichwohl muß man immer noch von der einseitigen Betonung der literarisch-kritischen Seite der Forschung, die ja doch eigentlich nur den Buchstaben angeht, zur Vertiefung in den Geist und Gehalt der Sache selbst zurückrufen [a]). In jener ersteren Beziehung wird unser Wissen trotz alledem und alledem Stückwerk bleiben; sie ist aber auch hier ganz besonders von untergeordnetem Belang, wie uns die Schrift selber deutlich genug eben dadurch zu verstehen gibt, daß sie bei den „ersten Propheten" nicht, wie bei den „späteren", Verfasser, Abfassungszeit u. dgl. nennt. Weiter aber ist gerade auch im Interesse der literarischen Kritik zur Vertiefung in den Inhalt aufzufordern; denn es wird bei dem Worte Schelling's [b]) sein Bewenden haben, daß „der Inhalt der biblischen Bücher nach seiner wahren Bedeutung verstanden seyn muß, ehe man über ihren Ursprung mit Sicherheit urtheilen kann." Zu diesem Verständniß wird man aber im alten Testament nur gelangen, wenn man sich auf die volle Höhe des theokratisch-messianischen Standpunctes stellt, dessen Wahrheit doch auch von jener Seite in irgend einem Maße anerkannt wird. Klagen ja selbst die Freunde des kurzgefaßten exegetischen Handbuchs zum alten Testament und ähnlicher Werke, daß darin für das theologische Verständniß zu wenig geschehe. Dieß theologische Verständniß wird man dann aber nicht nur zu dem Uebrigen hinzuaddiren können, sondern es wird auch auf die kritische Arbeit und ihre Resultate reinigend und umgestaltend wirken. Der oben in Bezug auf Richt. 21, 19. und 17, 7., 1 Sam. 7, 2. und 9, 6 ff. eingetretene Fall z. B. wird sich öfter und wohl auch in größerem

a) Das Wort — im Unterschied vom Buchstaben — wird nur aus dem Geist verstanden. Uns ist es um das Wort zu thun.

b) Im Vorwort zu Steffen's nachgelassenen Schriften. 1846. S. XLII.

Maßstabe wiederholen. Man wird vielleicht nicht immer, aber doch vielfach innere Nothwendigkeit, Zusammenhang, Plan, Fortschritt erkennen, wo man jetzt nur äußerliches, zerstückeltes Aneinander- und Durcheinanderschieben von Berichten oder Berichtstücken sieht und in der Reconstruction solcher Flickarbeit — um den Ausdruck eines ehrwürdigen und scharfblickenden verstorbenen Theologen zu gebrauchen — den höchsten Preis der Kritik findet. „Wenn wir uns in ein lebendiges und klar bewußtes Verhältniß zu dem Inhalt der heiligen Schriften gesetzt haben, so mag die Einzeluntersuchung in ihrer ganzen Rüstung wiederum auftreten, sie wird aber dann innerlich umgewandelt erscheinen, indem nach jener vollbrachten Geistesarbeit alles Einzelne nothwendig von dem Geiste des Ganzen getragen und durchleuchtet werden wird" (Baumgarten a. a. O. S. X.).

Eine zweite Bemerkung. Es kommen in unseren Erzählungen keine Wunder vor, und daher ist ihre Geschichtlichkeit wieder allgemein anerkannt. Dabei finden wir sie aber doch durch und durch von Ideen getragen, nach einem bestimmten Plane dargestellt und zusammengeordnet. Daraus folgt, daß ein Geschichtswerk ideell vollkommen durchsichtig seyn kann, ohne daß es deßwegen Dichtung, absichtslose oder absichtsvolle, seyn muß. Dieß ist von Bedeutung, z. B. neueren Auffassungen des Evangeliums Johannis und der Apostelgeschichte gegenüber. Auch hier kann man, wie Luthardt und Baumgarten gezeigt haben, die Beobachtungen Baur's oder Zeller's vollkommen anerkennen, aber vom Standpunct theologischen Verständnisses aus wird man sie ganz anders verwerthen;, man wird heilige, göttliche Absicht wahrnehmen, wo die Anderen menschlich schlaue Berechnung finden; man wird das im Licht erkennen, was diese dunkel sehen. Hierin liegt die Verwandtschaft und der Gegensatz der tübinger und der erlanger Schule. Wenn man auch Hofmann in Vielem und Wesentlichem widersprechen muß, so ist doch die von ihm vorzüglich vertretene Methode geschichtlicher Schriftforschung, welche Luthardt und Baumgarten auf die beiden genannten Schriften angewendet haben, eine theologische Errungenschaft, von der wir uns für das Verständniß der historischen Bücher

und überhaupt für die Wissenschaft vom Kanon noch manchen Gewinn werden versprechen dürfen[a]). Das Ineinander des Idealen und des Historischen, worauf das ganze Christenthum ruht, wird so auch in Bezug auf die Bibel immer mehr zur Anerkennung kommen.

Endlich machen wir noch darauf aufmerksam, wie das Verhältniß von Richt. 17—21. zum Vorhergehenden den Thatbeweis liefert, daß die biblische Historiographie ohne irgend eine ausdrückliche Bemerkung in frühere Zeiten zurückgreifen und aus der Zeit- in die Sachordnung übergehen kann. Dieß ist namentlich für die Synoptiker und also für die Darstellung des Lebens Jesu von Belang.

---

a) Vgl. Hofmann's Abhandlungen: zur Entstehungsgeschichte des Kanons, in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, 1854 ff. und die Mittheilungen bei Lichtenstein, Lebensgeschichte Jesu Christi.

Recensionen.

1.

Kanon und Tradition. Ein Beitrag zur neuern Dogmengeschichte und Symbolik von Lic. Heinrich Julius Holtzmann, Privatdocenten in Heidelberg.

Das Thema des vorliegenden Werkes bezeichnet ein Problem, dessen Interesse nicht nur an dem Streitverhältniß zwischen der evangelischen und der katholischen Kirche haftet, sondern welches seine Wichtigkeit auch für die Gestaltung der evangelischen Kirche selbst hat. Der Begriff des biblischen Kanons im Gegensatze zur Tradition bezeichnet freilich einen charakteristischen Grundsatz der evangelischen Theologie; aber wie die katholische Kirche bei der von ihr behaupteten Auctorität der Tradition wenigstens in thesi die Geltung des Kanons festhält und vertheidigt, so wird unsererseits nicht geleugnet, daß Tradition auch für den Begriff und die Darstellung der evangelischen Kirche eigenthümliche Bedeutung habe. Und gerade der Umstand, daß evangelisch-theologische Richtungen der Gegenwart den Begriff der Tradition in einer Weise geltend machen, welche denselben den Vorwurf katholisirenden Verfahrens zuzieht, beweist, daß auf diesem Puncte der Doctrin das Bedürfniß genauerer Bestimmungen obwaltet, das bisher noch nicht in richtiger Weise befriedigt worden ist. Wenn es aber andererseits vollkommen begründet ist, daß die praktische Handhabung der Tradition in der katholischen Kirche die in thesi anerkannte Auctorität des Kanons beeinträchtigt und demgemäß eine viel stärkere Spannung des Widerspruches zwischen den Grundsätzen beider Kirchen hervorruft, als welche in deren ursprünglicher Auffassung zu liegen scheint, so ist auch diese Neigung, den Werth des Kanons herabzudrücken, in der

evangelischen Theologie reproducirt worden. Daraus ergibt sich aber das Bedürfniß, daß die evangelische Theologie auch um ihrer selbst willen sich auf die zureichenden Gründe und auf die nothwendigen Bedingungen der Auctorität des biblischen Kanons besinne. Holtzmann hat dieß doppelte Interesse, welches sich an den von ihm bearbeiteten Gegenstand knüpft, wohl erkannt; und er sucht beiden Zwecken zu genügen, sowohl den katholischen Begriff von der Tradition, der sich zum Nachtheil der Auctorität des Kanons entwickelt hat, zu widerlegen, als auch den evangelisch-theologischen Grundsatz von der ausschließlichen Auctorität der Schrift für die dogmatische Theologie neu zu begründen und die Geltung der Tradition im Gebiete der evangelischen Theologie und Kirche richtig abzugrenzen. Indessen die ganze Anlage seines Werkes beweist es, daß das Problem des Verhältnisses zwischen Kanon und Tradition ihm im Lichte des confessionell-polemischen Interesses aufgegangen ist, und daß die im Gebiete der evangelischen Theologie auftauchenden Ueberschätzungen der Tradition und Unterschätzungen des Kanons sich ihm zunächst in ihrer Analogie zu den katholischen Grundsätzen dargestellt haben. Diesem ersten Eindrucke nach hat er auch den ganzen reichen Stoff in dogmenhistorischer Form bearbeitet. Man gewinnt nun freilich an der Hand dieser Darstellung einen lebendigen Einblick in den Weg, auf welchem der Forscher schrittweise seine Erkenntnisse erzeugt und der Schwierigkeiten seines Stoffes Herr geworden ist. Aber indem Holtzmann diese Form gewählt und die systematische Darstellung, wie er in der Vorrede erklärt, absichtlich unterlassen hat, so hat er nicht nur die Kraft der Wirkung seines Werkes geschmälert, sondern ist auch bei der Entwickelung des evangelisch-theologischen Grundsatzes von der ausschließlichen Auctorität der Schrift, wo er trotz der dogmengeschichtlichen Form sachlich nicht umhin kann zu systematisiren, nicht in den ganzen Umfang der Aufgabe eingedrungen. Es knüpft sich daran ferner der Uebelstand, daß innerlich Zusammengehöriges in dem Buche an verschiedenen Orten zerstreut ist, daß die Prämissen häufig nach den auf sie gegründeten Folgerungen im Detail erörtert werden und daß auch trotz der sorgfältigen Verweisungen auf

die früher entwickelten Elemente der Leser Mühe hat, dasjenige zusammenzuschauen, was zur positiven Begründung der evangelischen Grundsätze zusammengefaßt werden mußte. Wir sollten auch meinen, daß die Polemik gegen die katholischen Grundsätze, in die uns Holtzmann von Anfang an einführt, ihre rechte Sicherheit erst dadurch gewonnen hätte, daß vorher die evangelische Lehre von Schrift und Tradition positiv entwickelt worden wäre; und wir können deßhalb der in der Vorrede gemachten Bemerkung nicht beistimmen, daß „auf diesem Wege die Reproduction der Acten eines seit drei Jahrhunderten geführten Processes von rein historischem Gesichtspunct aus und mit einer gewissen Vollständigkeit nicht hätte ins Werk gesetzt werden können.“

Ehe wir aber diese Einwendungen näher zu begründen und die sich uns aufdrängenden Lücken der Darstellung zu ergänzen versuchen, stehen wir nicht an, zu erklären, daß die eben so reiche Gelehrsamkeit wie Begabung des Verfassers eine nicht gewöhnliche Erscheinung ist, und daß das Buch wegen dieser Eigenschaften seines Verfassers eine hervorragende Anerkennung verdient. Mit der Gesundheit der theologischen Bildung und der Umsicht in Lösung verwickelter Probleme verbindet sich ferner eine Frische der Darstellung, die den Leser fesselt, und die ihn durch Anregung eigenen Nachdenkens auch da fördert, wo er mit den Ansichten des Verfassers nicht übereinstimmt. Holtzmann macht nicht den Anspruch, mit sich und seiner theologischen Bildung fertig zu seyn. Er zieht es in den allermeisten Fällen vor, seine Ansicht mit den Worten Anderer auszudrücken; und seinen Verzicht auf systematische Behandlung des Stoffes glauben wir deßhalb auch daraus zu verstehen, daß er die dazu erforderliche Selbständigkeit nicht in Anspruch nehmen will. Ref. fühlt sich verpflichtet, diese Beobachtung ausdrücklich zu betonen. Denn die größte Widerwärtigkeit, mit der ein theologischer Schriftsteller beim Betreten seiner Laufbahn zu kämpfen hat, ist nicht sowohl die Forderung der extremen Parteien, daß er in *ihrem* Sinne fertig sey, sondern die falsche Voraussetzung Vieler, daß er nach seiner Weise fix und fertig seyn *wolle*. Was nun Ref. an dem Werke auszusetzen hat, liegt wesentlich nach der Seite hin, wo es

geboten ist, die dogmengeschichtliche Entwickelung zu überschreiten und neue dogmatische Gesichtspuncte aufzustellen, um die in die evangelische Theologie selbst hineinfallenden Schwierigkeiten zu lösen, die sich an die beiden Größen: Schrift und Tradition heften.

Deßhalb unterlassen wir eine detaillirte Angabe des Inhaltes des ersten der fünf Theile des Werkes: „Geschichte der Controverse.“ Die Darstellung der einzelnen Wendungen derselben ist zur Einleitung in den Gegenstand interessant genug; aber da der Verf. dieselben späterhin im Zusammenhang der Sache beurtheilt, so dürfen wir uns an diesem Orte der Aufzählung der Epochen des Streites und der Nomenclatur der dabei betheiligten Personen füglich enthalten. Nur bemerken wir, daß auch schon in dieser Partie des Werkes klar wird, daß das Verhältniß beider Begriffe nicht bloß zwischen uns und der katholischen Doctrin streitig ist, sondern zwischen den verschiedenen Parteien der evangelischen Theologen selbst.

Es kommt also sehr darauf an, in welcher Weise Holtzmann sich das Thema seines zweiten Theiles begrenzt: „Innere Bildung der protestantischen These.“ Der Verf. erklärt (§. 14.), daß die dargelegte Controverse zu ihrem Mittelpuncte den Begriff der Kanonicität habe, daß, sofern dieser Begriff auf die bestimmten Schriften angewendet wird, er den Begriff der Inspiration voraussetze und auf die Normirung des kirchlichen Glaubens und Lehrens abzwecke. Indem er nun wiederholt (S. 98.) versichert, daß er sich der bezeichneten Aufgabe des zweiten Theiles in historischer Weise entledigen werde, sind wir darauf gefaßt, daß er auf die specifisch protestantische Ausbildung des Inspirationsbegriffs eingehen werde, weil, auch wenn es sich um eine Neugestaltung des Begriffs der Kanonicität der Schrift, geschweige denn um eine vollständige Beurtheilung der confessionellen Controverse handeln soll, nur durch eine gründliche Erörterung des Inspirationsdogma's vorgeschritten werden konnte. Denn obgleich dasselbe erst im Verlaufe der reformatorischen Theologie ausgebildet ist und nicht von Anfang an die Behauptung der ausschließlichen Normalität der Schrift begleitet, und obgleich von

katholischer Seite her die Inspiration der Schrift im Allgemeinen nie in Zweifel gezogen worden ist, so kommt es für die historische Darlegung der protestantischen These gerade darauf an, aus welchen Motiven die evangelische Theologie zur schärfsten Zuspitzung der Inspirationslehre geleitet worden ist. Und auch wenn der Verf. sich veranlaßt sah, die protestantische Inspirationslehre weder als die richtige, noch als die einzig mögliche Substruction der kanonischen Auctorität der Schrift gelten zu lassen, so gewann er durch die Beurtheilung und Erklärung jener Theorie der alten theologischen Schule erst den richtigen Weg zu einer solchen positiven Begründung des evangelischen Begriffs der Kanonicität, welche den katholischen Einwendungen gegenüber sicher zu stellen wäre. Indem er jedoch die Bearbeitung des Inspirationsdogma's absichtlich von seiner Aufgabe ausschließt, verläßt er den historischen Weg der Darstellung und tritt mit §. 15. eigentlich den Versuch einer selbständigen, allgemein gültigen, also systematischen Erörterung des Gegenstandes an: „Das Schriftprincip des Protestantismus hebt den geschichtlichen Zusammenhang der religiösen Entwickelung nur so auf, wie das Hereintreten des Christenthums in die Menschheit überhaupt ihn aufhebt." Die Metaphysik der Inspirationslehre wird durch eine geschichtsphilosophische Betrachtung ersetzt, um die Urbildlichkeit und Normalität der apostolischen Epoche und der aus ihr abstammenden Literatur festzustellen. Aber wenn hiermit die katholische Ansicht von Tradition präcludirt werden sollte, so bedurfte es noch mancher Vorbereitungen, die der Verf. anzustellen leider unterlassen hat. Die Elemente zu der richtigen Construction finden sich in Holtzmann's Darstellung, aber sie sind nicht in zureichender Weise entwickelt. Wenn nämlich die Frage gestellt werden muß, wer denn das Subject ist, um dessen Ueberzeugung von der ausschließlichen Normalität der Schrift es sich handelt, so verweist der Verf. (S. 102.) im Einklange mit der protestantischen Orthodoxie auf den Satz Schleiermacher's, daß das Ansehen der heiligen Schrift den Glauben an Christus voraussetze. Und er bestimmt diesen Satz selbst näher so: „Unmöglich kann Einer im Zusammenhange des von Christus der Welt mitgetheilten

Lebens wirklich stehen, ohne daß die heilige Schrift auf ihn einen Einfluß ganz singulärer Art geübt hätte und fortwährend üben müßte" (S. 103.). Das Subject der Ueberzeugung von der ausschließlichen Normalität der Schrift ist also nicht der einzelne Gläubige, wie der Verf. es S. 177 ff. darstellt; es kommt ferner nicht darauf an, daß der Einzelne sich durch ein isolirtes testimonium spiritus von der Richtigkeit des Zeugnisses der Kirche für den Kanon überführe, geschweige denn, daß dieses an sich keinen bestimmten Inhalt habe, wie S. 177. behauptet, welchem aber S. 189. 195. widersprochen wird. Sondern der Gläubige im Zusammenhange mit der Kirche gewinnt die Ueberzeugung, um die es sich handelt, wie denn der Einzelne überhaupt immer nur in seiner Relation zur Gemeinschaft Gegenstand der Betrachtung werden kann. Aber das Mittel dieser Relation selbst und das Mittel, durch welches der Einzelne seines Verhältnisses zur kirchlichen Gemeinschaft sich bewußt wird, ist Tradition, wie der Verf. selbst (S. 396. 414.) natürlich anerkennt. Dann aber ergab sich für ihn die Nothwendigkeit, diese unzweifelhafte Wahrheit im Voraus näher zu begrenzen, anstatt daß er sie in dem §. 15. voraussetzte und die eigentliche Erörterung derselben bis auf §. 48. verschob. Auch schon für den protestantischen Gedanken von der Schrift ist die Relation auf den der evangelischen Kirche angemessenen Begriff der Tradition unumgänglich, und dieselbe ergibt sich nicht erst aus dem Verhältniß des Gegensatzes evangelischer und katholischer Lehre. Freilich im geschichtlichen Verlauf der Erkenntniß ist das Umgekehrte der Fall, und nach dem von Holtzmann gewählten Gange seiner Darstellung können wir uns nicht wundern, daß er erst um so viel später auf die Bedeutung der Tradition für die evangelische Kirche eingeht; aber — dann durfte er im geschichtlichen Zusammenhange die orthodoxe Inspirationslehre nicht außer Acht lassen. Daß dieselbe verfehlt ist, unterliegt keinem Zweifel; aber daß sie überhaupt zu der bekannten Gestalt entwickelt worden ist, erklärt sich meiner Meinung nach einmal daraus, daß die alte theologische Schule in dem Kampfe gegen die römische Kirche sich nicht auf das Maß besann, in welchem

auch der evangelische Begriff von der Kirche das Element der Tradition einschließen kann und muß, und ferner daraus, daß man in einer Unklarheit über die Natur der Prolegomena zur Dogmatik war, welche noch bis heute verbreitet ist und ihren Einfluß auch auf das vorliegende Werk erstreckt.

Allerdings wird die Auctorität der Schrift in der Grundlegung der alten Dogmatik nicht als etwas Apriorisches im philosophischen Sinne geltend gemacht, sondern in richtiger Weise auf Grund des Glaubens behauptet. Nur für das gläubige Subject soll die Schrift ihre specifische Geltung haben, allein diesem gegenüber auch mit der nöthigenden Gewalt, welche von den lutherischen Dogmatikern dahin ausgedehnt wird, daß das Zeugniß des heiligen Geistes von der Auctorität der Schrift von dieser selbst in dem Gläubigen verursacht, nicht aber in demselben als Erkenntnißgrund für die Natur der Schrift vorausgesetzt wird. Damit nun diese Art der Wirkung der Schrift erwiesen werde, hat man die Inspiration derselben bis zu demjenigen Grade ausgedehnt, daß jedes Wort in derselben ein Werk des heiligen Geistes seyn sollte. In dieser Lehrweise ist nun das gläubige Subject, das von der Auctorität der Schrift überzeugt wird, im Widerspruch mit aller Wirklichkeit außerhalb der Glaubensgemeinschaft und ohne alle erkenntnißmäßige Selbstthätigkeit gesetzt, und in dem Maße, als dieß geschieht, wird die Ueberzeugung, auf die es ankommt, als das a priori aller religiösen Erkenntniß, also durchaus metaphysisch construirt. Aber die Schrift ist eine geschichtliche Größe, und das Subject, das Heilserkenntniß aus derselben gewinnt, ist immer schon kirchlich erzogen und mit einem relativ selbständigen Maße von Heilserkenntniß durch die Kirche ausgestattet. Warum nun hat sich die alte Dogmatik dieser Einsicht verschlossen und ihre Grundlage in einer unwahren und unpraktischen Hypothese gesucht? Wir meinen, weil man durch Anerkennung der kirchlichen Tradition oder der individuellen Inspiration als Erkenntnißgrund für die Auctorität der Schrift diese selbst zu gefährden und entweder in katholische Consequenzen oder in unkirchliche Schwärmerei zu verfallen fürchtete. Weil man die Einzigkeit der Schrift als objectiver Erkenntnißquelle

der Offenbarung durch die Aufstellung eines subjectiven Erkenntnißgrundes dafür zu beeinträchtigen meinte, deßhalb verstärkte man den Begriff jenes objectiven Erkenntnißgrundes der Offenbarung mittels des metaphysischen Attributs der Verbalinspiration der Art, daß es neben der apriorischen Wirksamkeit der Schrift im Gemüthe des Gläubigen gar nicht mehr eines relativ selbständigen subjectiven Erkenntnißgrundes in demselben bedurfte. Zur Bildung dieser Lehrart trug nun freilich die verhängnißvolle Verwechselung von Wort Gottes und heiliger Schrift bei. Denn derjenige muß als durch das Wort Gottes wiedergeboren gedacht werden, nach dessen Ueberzeugung von der Auctorität der Schrift wir fragen; aber apriorisch, intelligibel oder transscendental ist nur die Synthese zwischen dem Worte Gottes und dem Einzelnen, während die Ueberzeugung desselben von der Auctorität der Schrift nur eine empirisch vermittelte ist. Uebrigens trifft mit diesen Umständen zusammen, daß man die Natur der Prolegomena zur Dogmatik verkennt. Indem man durch die Dogmatik den Glauben der Kirche zu begründen unternahm, mit der Aussicht und dem Vorbehalt, daß davon die Regeln des christlichen Lebens in der Kirche, oder die theologische Ethik, abhängig gemacht werden, setzte man voraus, daß die Principien der Religion und der dogmatischen Erkenntniß, auf welchen die Dogmatik fußt, durchaus einem höhern Erkenntnißgebiete angehören müßten, als welches durch die Dogmatik, geschweige durch die Ethik beschrieben wird. Dieß trifft aber nur für die Lehren von der Offenbarung und von der Religion im Allgemeinen zu, welche mit religions-philosophischer Methode nach Grundsätzen der Philosophie der Geschichte und der philosophischen Ethik darzustellen sind. Aber die Principien der dogmatischen Erkenntniß, das heißt die Lehren von der Schrift und ihrem theologischen Verständnisse, können nur im Verhältniß zu den Bedingungen des religiösen Lebens und der religiösen Erkenntniß innerhalb der geschichtlichen Kirche entwickelt werden. Diese Thatsache liegt der oben ausgesprochenen Beobachtung zu Grunde, daß man die ausschließliche Auctorität der heiligen Schrift für die dogmatische Theologie nur feststellen kann im Verhältniß dazu, daß die Tradition die Form der gemeinsamen

religiösen Erkenntniß in der Kirche ist. Denn den Antrieb zur theologischen Erkenntniß im technischen Sinne, welche nach evangelischen Grundsätzen ausschließlich nach der heiligen Schrift normirt werden soll, empfängt das theologische Subject nur aus dem bestimmten Bedürfnisse der geschichtlich werdenden Religionsgemeinschaft, daß die in ihr lebende Tradition der Wahrheitserkenntniß nach den in der christlichen Offenbarung enthaltenen Principien der Religion regulirt und berichtigt werde, da die Tradition eben so die Form des auf die Gemeinde wirksamen Irrthums, als der ihr eigenthümlichen Wahrheitserkenntniß ist. Die Frage nach der ausschließlichen Auctorität der heiligen Schrift ist also, näher angesehen, identisch mit der Unterscheidung der Bedingungen der theologischen Erkenntniß von denen der religiösen Wahrheitserkenntniß durch die Bekenntnißtradition in der Kirche. Dieß ganze Problem aber gehört in das Gebiet des ethischen Begriffs von der Kirche, in welchem Bekenntnißtradition und Cultussitte als die wesentlichen Merkmale zusammengefaßt sind, unter denen die Kirche als geschichtlich werdende, als Product der Gläubigen selbst, gedacht wird. Also dieses Thema der Prolegomena zur Dogmatik, auf welches sich Holtzmann's Werk bezieht, ist nur durch Lehnsätze aus der theologischen Ethik zu erörtern. Es zeigt sich hieran wieder, daß die verschiedenen Disciplinen der Theologie nicht in gerader Linie auf einander folgen, sondern in gegenseitiger Wechselwirkung mit einander stehen.

Wenn also Holtzmann die protestantische These vollständig zu erläutern unternahm und den Inspirationsbegriff bei Seite setzte, so durfte er die von uns angedeuteten Erörterungen nicht umgehen, oder er stellte seine Darstellung in die Luft. Als Merkmal dieser Unsicherheit seines Anfanges müssen wir ferner ansehen, daß er die Kanonicität der Schrift als ein Object der religiösen Erfahrung behandelt und die Normalität, so wie die Inspiration derselben als Schulbegriffe von jener Thatsache des religiösen Glaubens unterscheidet (S. 100. 101.). Dem entsprechend redet er oft genug ungenau vom „Schriftglauben“ und muthet dem zum vollen Bewußtseyn seines Glaubensgrundes

gelangten evangelischen Christen, also dem Nichttheologen, zu, daß er, um nicht die Auctorität der Schrift auf Tradition hin anzunehmen, sich durch historische Kritik von der Authentie der heiligen Schriften überzeuge (S. 169.). Auf diese Forderung hätte Holtzmann unmöglich kommen können, wenn er mit der Abgrenzung der Auctorität der Tradition in der evangelischen Kirche begonnen, und wenn er sich ferner darüber Rechenschaft gegeben hätte, daß auch die Kanonicität der Schrift ein Schulbegriff ist, und daß freilich die Verbalinspiration eine davon trennbare Voraussetzung, daß aber Normalität die von Kanonicität untrennbare Zweckbestimmung der letzteren für die Theologie und durch sie für den allgemeinen Glauben der Kirche ist. Nur der richtig verstandenen Theologie ist die ausschließliche Auctorität der Schrift oder der Begriff ihrer Kanonicität correlat, und nur durch die ausschließliche Befruchtung der kirchlichen Tradition durch die immer richtiger verstandene Schrift steht der nichttheologische evangelische Christ unter dem Einflusse jenes Grundsatzes. Betrachten wir nur einfach die wirklichen Verhältnisse. Wie viele gute evangelische Christen haben von der Bibel einen Eindruck anderer Art, als von dem Gesangbuch und den erprobten Erbauungsbüchern? Und wenn dieß der Fall ist, wie vielen steht vielmehr ihr Gesangbuch und Arnd's „wahres Christenthum" näher und macht ihnen einen specifischeren Eindruck, als die Bibel! Sind sie also schlechte evangelische Christen, weil sie keinen Eindruck von der ausschließlichen Kanonicität der Bibel haben? Und sind die geübten und die Kanonicität der Bibel fühlenden Bibelleser darum nicht vollgültig evangelische Christen, weil sie die Bibel auf die Tradition der alten Kirche hin, die in der evangelischen Kirche fortgilt, annehmen, ohne die Echtheit der einzelnen Bücher zu prüfen? Also nur den Theologen, welche zum Zweck der Aneignung der authentischen Wahrheitserkenntniß aus den richtigen Quellen die Kirche vertreten, kommt es zu, die Kanonicität der Schrift im Unterschiede von aller christlichen Literatur zum Maßstabe ihres Erkennens zu setzen, sich von der Authentie und Kanonicität der überlieferten Bücher auf anderem als traditionellem Wege zu überzeugen; und die Theologen sind

es, in deren Personen die evangelische Kirche ihre Bestimmung direct ausübt — oder vielmehr auszuüben hat —, nur aus der Schrift ihre Erkenntniß der religiösen Wahrheit zu schöpfen und danach die kirchliche Tradition in der Gemeinde zu regeln und zu berichtigen.

Indem wir uns erlauben, diese Bemerkungen zur Berichtigung und Ergänzung dessen darzubieten, was der Herr Verf. in seinem §. 14. zur Vorbereitung der protestantischen These aufstellt, verfolgen wir seine positive Begründung der Annahme einer kanonischen Literatur zur ausschließlichen Normirung der evangelischen Theologie. Wie wir oben schon mit seinen eigenen Worten angeführt haben, erklärt er diese Annahme in §. 14. aus der Analogie der specifischen Dignität der Person Christi, welche trotz aller Bedingtheit durch die alttestamentliche Religionsentwickelung als absoluter Anfang sich über die vorhergehende und die nachfolgende Geschichte erhebt. Zu der vollständigen Wirklichkeit und Wirksamkeit der Offenbarung, deren Träger Christus ist, gehört die Schrift als nothwendiges Mittel (S. 106.), weil die Literatur überhaupt das nothwendige Moment im Geistesleben der Menschheit ist, ohne welches der geistige Ertrag der früheren Geschlechter den späteren verloren gehen würde (S. 105.). Die Schrift aber nimmt an der Kanonicität Christi, um so zu sagen, Theil, weil deren Verfasser als vollgültige Zeugen von Christi innerem und äußerem Thun und Seyn eigentlich Organe seiner Selbstdarstellung waren, und zwar demgemäß, daß sie von Christus selbst recht absichtlich zu diesem Berufe erzogen und herangebildet waren (S. 108. 109.). „Deßhalb nehmen jene schlechterdings nothwendigen menschlichen Organe, wie der Herr selbst, eine heilsbegründende Stellung ein; sie bilden ein wesentliches Moment der göttlichen Offenbarung, deren ganze subjective Seite eben in ihr Selbstbewußtseyn hineinfällt und sie so zu authentischen Auslegern des Offenbarungsinhaltes an die Menschheit macht.“ Was aber den Paulus betrifft, auf den doch diese Genesis apostolischer Zeugenschaft keine Anwendung leidet, „so bedarf es nur eines realen Begriffes vom heiligen Geiste, um die Möglichkeit seiner nachträglichen Adoption in das organische

Verhältniß, das zwischen dem Apostelkreise und dem Herrn stattfand, völlig begreiflich zu finden" (S. 110.). — Wir haben in diesen Sätzen den Kern der positiven Ansichten Holtzmann's über die Kanonicität des neuen Testaments, von dessen geschichtlichem Zeugniß erst die Auctorität und der Umfang des alttestamentlichen Kanons für uns abhängt; auf die letztere Frage aber geht Holtzmann an einer andern Stelle ein, und daß er auf die erstere sich nicht weiter eingelassen hat, kann keinen Vorwurf begründen.

Allein an jenem Beweise der Kanonicität des neuen Testaments glauben wir Manches zu vermissen, wodurch er sicherer zu stellen wäre. Daß Holtzmann den „Wunderanfang" der christlichen Entwickelung in der Person Jesu postulirt, werden ihm die Meisten nicht verdenken. Er verstößt damit freilich gegen Baur, der in diesem Gedanken nur das Programm einer echt katholischen Geschichtsanschauung erkennt, und der behauptet, daß, „wo der Anfang nicht erklärt und begriffen ist, auch kein aus dem Anfang sich entwickelnder Fortgang, überhaupt keine Entwickelung und kein geschichtlicher Zusammenhang möglich ist" (Die tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart. 1859. S. 43. 44.). Aber wenn auch Holtzmann sich vorbehält, vielmehr die Analogie des Baur'schen Standpunctes zu dem katholischen Traditionsprincip nachzuweisen (S. 450 ff.), und wenn auch die vollständige Auseinandersetzung mit Baur nur durch ein ausgeführtes philosophisch-dogmatisches System möglich wäre, so durfte doch Holtzmann diesem Gelehrten erwidern, daß keine Geistesgestalt durch eine ihr vorangehende Reihe von Ursachen und Wirkungen erklärt wird, daß ferner eine Erscheinung von der Bedeutung der Person Christi von den Theologen im Zusammenhang der Dogmatik aus Finalursachen begriffen wird, und daß man deßwegen, wenn man Geschichte und Dogmatik zu confundiren keine Absicht hat, wissenschaftlich verfährt, indem man die aus vorhergehenden Ursachen unerklärbare Person Christi als neuen Anfang der Geschichte ihrer geistigen Wirkungen setzt. Holtzmann durfte auch noch hinzusetzen, daß Baur mit seinen oberflächlichen Raisonnements über die Entstehung des Christenthums in seinem Buche über das Christenthum der drei ersten

Jahrhunderte (namentlich S. 21.) gar nichts erklärt hat, als daß das Christenthum möglicherweise die natürliche (!!) Einheit heidnischer und jüdischer Bildungselemente gewesen sey; aber daß dieß wirklich der Fall sey, und daß es als so nothwendig erkannt werde, daß der entgegengesetzten Ansicht der Makel der Unwissenschaftlichkeit angehängt werden dürfte, dazu reichen doch weder die Nachweisungen noch die Perorationen Baur's an der angeführten Stelle aus. Und schließlich ist die ganze Tendenz Baur's, das Christenthum aus endlichen Ursachen zu begreifen, auf Unmögliches gerichtet und kann keinen Erfolg haben.

Die zweite Voraussetzung, auf welche Holtzmann seinen Beweis für die Kanonicität der Schrift gründet, ist, daß die Literatur nothwendiges Vehikel des Geisteslebens sey. Aber dieser Satz ist in dieser Allgemeinheit starken Anfechtungen ausgesetzt, und wenn Holtzmann im Vorgefühl derselben für den bestimmten vorliegenden Fall postulirt, daß die Sendung der Apostel an alle Welt die Absicht Christi einschließe, daß die Apostel schriftliches Zeugniß von ihm ablegten, so ist diese von Holtzmann auch nicht ganz klar ausgesprochene Behauptung noch bedenklicher, als der vorgeschobene allgemeine Satz über das Verhältniß der Literatur zum Geistesleben. Die katholischen Vertheidiger der mündlichen Tradition würden mit ihren bekannten Argumenten hiergegen leichtes Spiel haben, und jener allgemeine Satz wird dadurch beschränkt, daß auf dem Boden der Naturreligion die Vermittelung durch Schrift gerade nicht die Regel ist. Denn die Ueberlieferung der Mythen, der Cultusgebräuche, der Hymnen ist gerade, so lange die Naturreligion in ihrer ursprünglichen Gestalt wirksam ist, eine mündliche, und die schriftlichen Aufzeichnungen, welche bekanntlich für unsere Wißbegierde so ungenügend sind, sind regelmäßig erst eingetreten, wenn ein Umschwung der Geister sich von den ursprünglichen Religionsanschauungen loszusagen begann. Freilich bewährt sich die allgemeine Regel Holtzmann's auch an diesem geistigen Verlauf dadurch, daß, was von den alten Religionen nicht aufgeschrieben ist oder aufgeschrieben wird, für uns verschollen ist, wie ja auch alle wirkliche oder vorgebliche

apostolische Tradition, welche, außer den biblischen Büchern, durch mündliche Fortpflanzung bis ins zweite Jahrhundert gelangte, damals aufgeschrieben worden ist. Aber da Christus notorisch nur den Befehl mündlicher Verkündigung den Aposteln ertheilt hat, so kommt es darauf an, zu erklären, warum trotz der überwiegend zufälligen Veranlassungen der apostolischen Schriften mit dem ursprünglichen Christenthum eine literarische Thätigkeit verbunden war, ohne daß dieselbe von der Voraussetzung begleitet wurde, daß es gälte, das Wissen von der christlichen Religion vor der Gefahr des Unterganges zu retten. Wir meinen hiermit noch gar nicht die Frage nach den Merkmalen, unter denen die literarische Production der apostolischen Zeit den Charakter der höchsten Authentie oder der Kanonicität an sich trägt. Jene andere Frage aber können wir auch nicht bloß durch die Appellation an die göttliche Vorsehung beantworten, denn die göttliche Providenz ist der Gegenstand religiösen Glaubens; die ganze Frage nach dem Werthe und der Stellung der heiligen Schrift aber ist ein Problem für das theologische Wissen. Wir müssen also zu diesem Zwecke daran erinnern, daß das Christenthum eine der Naturreligion entgegengesetzte und in dieser Hinsicht der Philosophie analoge Art geistiger Production ist. Der Inhalt dieser Größen ist der Art, daß er die bewußte Entgegensetzung des individuellen Selbstbewußtseyns gegen sich fordert. Also weil das Christenthum nicht ohne Reflexion angeeignet werden kann, so geht von ihm der Antrieb auf schriftstellerische Thätigkeit nothwendig aus, in welcher allein man die Reflexion auf das Object vollständig und regelmäßig vollzieht.

Erst jetzt können wir die Frage erheben, warum allein die Literatur der apostolischen Zeit im Gegensatze gegen alle nachfolgenden religiösen und theologischen Schriften des Christenthums den Anspruch auf Authentie und Kanonicität erhebt, oder warum wenigstens die evangelische Theologie ihr diesen Vorzug beilegt. Wenn es sich hierbei nur um die Abwehr der objectiven Perfectibilität des Christenthums handelte, welche in dem modernen katholischen Begriff von der Tradition enthalten ist, so könnten wir uns auf die Nachweisung beschränken, daß die heidenchristlich-

katholische Literatur von Irenäus und Tertullian mit dem Bewußtseyn eröffnet wird, daß die Apostel und die neutestamentlichen Schriftsteller den Geist in seiner ganzen Fülle besessen haben, mit dem die anderen Christen nur theilweise erfüllt wären, weßwegen sie ihre religiöse Erkenntniß aus den Schriften der Apostel schöpfen mußten. Nach diesem geschichtlichen Maße der ältesten Zeugen ist die der evangelischen Theologie solenne Anerkennung der ausschließlichen Kanonicität der heiligen Schrift die eigentlich katholische Ansicht. Aber, wie gesagt, es kommt bei allen diesen Fragen immer zuerst darauf an, wie wir uns über unsere eigenen Grundsätze zu unserem eigenen Bedürfnisse orientiren. Nun beantwortet freilich die alte Dogmatik die vorliegende Frage auf der Spur der alten Kirchenlehrer mit der Anwendung der Lehre von der Verbalinspiration auf die Bücher des neuen Testaments. Denn in dieser Art der Inspiration wird der Gedanke anschaulich gemacht, daß die Apostel im Unterschiede von allen anderen Christen vom Geiste durchaus erfüllt gewesen seyen. Jedoch diese Hypothese ist einmal aus psychologischen Gründen undenkbar, dann aber enthält sie in sich gar kein Kriterium, daß wirklich alle Verfasser der neutestamentlichen Bücher in der Art inspirirt gewesen seyen und außerdem kein anderer christlicher Schriftsteller. Vielmehr da jene Art von Inspiration nur von Aposteln ausgesagt wurde, so wurden die Evangelien des Marcus und des Lukas den apostolischen Schriften nur durch die erdichtete Voraussetzung gleichgestellt, daß sie im Auftrage des Petrus und des Paulus verfaßt seyen, und der Hebräerbrief gewann nur durch die falsche Annahme kanonische Geltung, daß er ein Brief des Paulus sey. Also wenn die Kritik des neuen Testaments auch nur auf diesen Puncten den geschichtlichen Voraussetzungen des alten Inspirationsbegriffs widerspricht, so erscheint derselbe für unser gegenwärtiges theologisches Bedürfniß nicht mehr als anwendbar, um die ganze Sammlung des neuen Testaments von der übrigen christlichen Literatur zu unterscheiden. Wir können es also nicht mißbilligen, daß Holtzmann diesen Weg überhaupt seitwärts hat liegen lassen. Aber auch seinen Beweis dafür, daß die Apostel, welche durch ihre Schriften authentisches Zeugniß

von der christlichen Religion ablegen, an dem Offenbarungscharakter der Person Christi theilnehmen, können wir nicht für zureichend achten. Denn daß Jesus sie absichtlich zu dem Berufe erzogen hat, Organe seiner Selbstdarstellung zu seyn, bürgt nicht für den Erfolg; vielmehr ist es ja aus der evangelischen Geschichte bekannt, wie wenig die Jünger dieser Absicht Jesu entsprachen. Wenn man aber nur aus einem realen Begriffe vom heiligen Geiste die Gleichstellung des Paulus, des Hauptschriftstellers, mit den anderen Jüngern begreifen soll, so dürfte allein dieser Begriff auch die fragliche Befähigung der anderen Jünger erklären, und wir wären berechtigt, von dem Verf. die Entwickelung seines realen Begriffs vom heiligen Geiste zu verlangen, d. h. eine neue Lehre von der Inspiration der Apostel. Aber daneben würde sich wieder der Uebelstand einfinden, daß Marcus und Lukas und der Verfasser des Hebräerbriefes keine Apostel waren; und wenn ihre Schriften dennoch den apostolischen gleichzustellen sind, warum nicht auch andere? Die Schwierigkeit wird nicht dadurch gehoben, daß Holtzmann (S. 155.) empfiehlt, die Antilegomena des neuen Testaments als kanonische Schriften zweiter Ordnung für die Dogmatik nicht in begründender und normativer, sondern bloß in bestätigender und erläuternder Weise zu gebrauchen. Denn die Evangelien von Marcus und Lukas sind Homologumena, und unter den Antilegomenen ist für die Apokalypse die Abfassung durch den Apostel Johannes nicht außer dem Bereiche der Wahrscheinlichkeit, und der Verfasser des Briefs unter dem Namen des Jakobus ist entweder Apostel, oder in einem eben so nahen Verhältniß zu Christus wie die Apostel. Wodurch aber überzeugen wir uns von der Kanonicität der neutestamentlichen Schriften, wenn die Aufstellung einer neuen Inspirationslehre schwerlich gelingen wird, da wir in unserem Begriffe vom heiligen Geist kein Maß haben, wonach der Unterschied seiner Wirkung in den Aposteln von der in den anderen Christen a priori festgestellt werden kann? Darüber muß man sich völlig klar werden, daß der von Tertullian angewendete Quantitätsbegriff zu diesem Maße untauglich ist, und daß die Qualität der mechanischen Verbalinspiration für die Apostel die-

selben eigentlich unter die Anderen herabsetzt, gegen welche sie bevorzugt werden sollen. Ich sehe aber auch nicht ein, wie man zu einer andern Lösung der Aufgabe gelangen soll, wenn nicht zunächst die Thatsache, die man durch einen Inspirationsbegriff erklären will, vollständig richtig bezeichnet ist. Worin besteht denn die Solidarität der neutestamentlichen Schriften mit der Selbstdarstellung Christi? Und warum nehmen alle übrigen christlichen Schriften, obwohl sie die apostolischen Anschauungen zu reproduciren suchen, an dieser Authentie des neuen Testaments nicht Theil?

An einem andern Orte habe ich darauf hingewiesen, daß die heidenchristliche Literatur von ihrem ersten Beginne an die Unfähigkeit ihrer Verfasser verräth, sich der richtigen alttestamentlichen Voraussetzungen der apostolischen Grundideen zu bemächtigen (Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Auflage, S. 282.). Da nun Holtzmann (S. 284.) diese Ansicht anerkennt, so glaube ich mich mit ihm auch über das hiernach zu messende Merkmal der Kanonicität der neutestamentlichen Schriften verständigen zu können. Ich muß es mir freilich gefallen lassen, daß Baur (die tübinger Schule, S. 66.) hierin die kläglichste Vorstellung findet, die man sich von dem Zustande des Christenthums in der nachapostolischen Zeit machen könne. Wenn aber derselbe Gelehrte meiner Behauptung nur entgegensetzt, „daß man sich, wenn es sich so verhielt, nicht genug wundern könnte, daß es überhaupt noch ein Christenthum gab, daß seine geringe Lebenskraft nicht in kurzer Zeit völlig erlosch, daß die Judenchristen nicht wieder ins Judenthum, die Heidenchristen ins Heidenthum zurückfielen", — so verräth dieser wohlfeilste Versuch einer Widerlegung nur wieder, wie sich Herr Baur durch den Glauben an die Unwissenschaftlichkeit des Gegners dahin verleiten zu lassen pflegt, demselben Absurditäten aufzubürden. Wenn er mir die Ehre der Widerlegung hat wollen zu Theil werden lassen, so mußte er freilich mein Buch vollständiger und aufmerksamer lesen, als er es gethan hat. Die Antwort auf seine verwunderte Gegenfrage findet er a. a. O. S. 337., so weit es sich um das Heidenchristenthum des zweiten Jahrhunderts handelt. Was aber das katholische Christenthum im Allgemeinen angeht, so wird es

Herrn Baur wohl nicht unbekannt seyn, daß die Reformation demselben die Aufnahme oder Reproduction von heidnischen wie von jüdischen Elementen vorrückte, ferner, daß es für die protestantische Geschichtsforschung darauf ankommt, den Grund dieser Erscheinung zu entdecken, ferner, daß der hier zu vermuthende Grundfehler nicht in einer mechanischen Mischung von Christlichem und Heidnischem gesucht werden kann, endlich, daß bei dem Verhältniß der Stufen in der Entwickelung des vorreformatorischen Katholicismus der Fehler weder erst im neunten, noch im sechsten, noch im vierten Jahrhundert, sondern in der ersten charakteristischen Gestalt des katholischen Christenthums eingetreten seyn muß, wenn er auch seine Consequenzen erst allmählich vollständig entwickelt hat. Wenn also meine Hypothese zur Erklärung jenes Problems, zu welcher ich durch gewissenhafte Quellenforschung geführt worden bin, Herrn Baur nicht gefällt, so fordere ich anständige Erörterung von Gegengründen, und zwar unter Anwendung eines bessern Materials, als welches man durch das von Baur für sich in Anspruch genommene Wühlen in den Quellen (a. a. O. S. 54.) gewinnen kann. Demnach lasse ich mich vorläufig in der Behauptung nicht stören, daß die heidenchristliche Theologie bei allem Bestreben, nur apostolische Gedanken zu reproduciren, dazu von vorn herein unfähig ist, weil ihre Träger des echten Verständnisses der alttestamentlichen Grundlagen des Christenthums entbehren. Die heidenchristliche Theologie hat freilich die Aufgabe, die Offenbarungsreligion aus dem semitischen Anschauungskreise in den japhetischen zu übersetzen; aber ich bitte wohl zu bemerken, daß der Inhalt dieser Religion nicht der semitischen Volksnatur angehört und nicht aus göttlicher Machtoffenbarung in der Natur hervorgegangen ist, sondern aus der Offenbarung zweckvollen Willens Gottes an den semitischen Stamm, und daß der Sinn und die Aufmerksamkeit für diesen unleugbaren Thatbestand einigermaßen entwickelt seyn muß, wenn man nicht mit den Einwendungen gegen meinen Satz das Ziel verfehlen will.

Um also zu der Bestimmung des wesentlichen Merkmals der Solidarität der kanonischen Literatur mit der Selbstdarstellung

Christi zurückzukehren, so ergibt sich dieß als die einfache Kehrseite der angeführten Charakteristik der heidenchristlichen Theologie. Wie die specifische Dignität Christi den Heiden und den jüdischen Schulen und Secten gegenüber in der wunderbaren und aus geschichtlichen Zusammenhängen unerklärlichen Thatsache erscheint, daß sein Selbstbewußtseyn, seine Anschauung von Gott und Menschenwelt, die Einsicht in seinen Beruf und dessen Ziele nur durch das ächteste und ursprünglichste Verständniß der alttestamentlichen Offenbarung bedingt und vermittelt ist, so ist die gleiche Bedingtheit der apostolischen Anschauungen von der Offenbarung Gottes in Christus das Merkmal ihrer Solidarität mit dem Herrn und ihrer Kanonicität gegenüber allem sonst sich darstellenden Verständnisse des Christenthums. Diesem Kriterium gemäß müssen auch solche Schriften als kanonisch gelten, denen die Abstammung von einem Apostel abgesprochen werden müßte, also der Hebräerbrief, der Brief des Jakobus, wenn er von dem Bruder des Herrn ist, und die Apokalypse, wenn ihr Verfasser nicht der Apostel Johannes wäre. Ja sogar wenn die Zweifel an der Authentie des ersten Briefes an Timotheus und des zweiten Briefes des Petrus bis zur Erklärung ihrer Unechtheit entschieden werden können, so werden diese Schriften dadurch der Kanonicität nicht verlustig, wenn ihr Inhalt an jenem Kriterium zu erproben ist. Ich bin mir bewußt, daß nicht alle Fachgenossen bereit seyn werden, auf diese ihnen ungewohnte Betrachtung der Sache einzugehen; ich bitte nur, wenn man nicht geneigt ist, diese Ansicht gelten zu lassen, mich ausnahmsweise gewähren zu lassen, wenn ich mir neue Wege suche, da die alten oft genug zu sehr ausgefahren sind, als daß sie noch gangbar wären. Aber ich möchte wenigstens dazu auffordern, daß man dem vielumstrittenen Evangelium Johannis die Mühe der Untersuchung zuwende, wie sich dessen auffallende und dessen unscheinbare Gedankenreihen zum richtig verstandenen alten Testamente verhalten. Denn ich hege die begründete Ueberzeugung, daß durch die Erprobung dieser Schrift am Prüfstein des alten Testaments mehr zur Sicherstellung ihrer Herkunft geschehen kann, als die Fortführung der bisher gepflogenen Debatten verspricht.

Wenn das angegebene Merkmal der Kanonicität der Schriften des neuen Testaments richtig ist und an denselben allen erprobt werden kann, so ist auch die spätere Aufnahme der Antilegomena in den Kanon kein Grund, sie als deuterokanonische Schriften von den Homologumenen des Eusebius fortdauernd zu trennen und ihren dogmatischen Gebrauch zu beschränken. Ihre partielle Nichtanerkennung hat doch nur äußere und zufällige Gründe gehabt. Um nun aber diesen gemeinsamen Charakter der Bücher des neuen Testaments zu erklären, müssen wir freilich eine qualitativ andere Art der Inspiration ihrer Verfasser postuliren, als welche den anderen Schriftstellern zu Theil geworden ist, wenn wir auch zur theologischen Ausführung dieses Gedankens keine genügenden Mittel besitzen. Nur die subjective Bedingung können wir feststellen, daß alle Schriftsteller des neuen Testaments geborene und erzogene Israeliten sind. Denn entweder ist auch Lukas trotz Kol. 4, 10. 11. 14. ein Israelit, oder die ihm beigelegten Schriften sind nicht von ihm, sondern von einem Israeliten; daß aber der Verfasser dieser Bücher ein Heidenchrist sey, wie man allgemein voraussetzt, indem man ihn als specifischen Pauliner sich vorstellt, ist mir, je länger, je zweifelhafter geworden. Allein auch wenn die israelitische Abstammung der Schriftsteller des neuen Testaments dem oben bezeichneten Charakter ihrer Schriften gewissermaßen entspricht und zur Erklärung desselben beiträgt, so ist damit doch nichts gethan für die Nachweisung des objectiven Charakters der den Männern zu Theil gewordenen Inspiration, für welche uns jedes Maß mangelt. In dieser Hinsicht erstreckt sich die wunderbare Eigenthümlichkeit Christi, an deren genetischer Erklärung aller Scharfsinn verloren ist, auch auf die kanonischen Schriftsteller. Ich bin aber für meine Person überzeugt, daß die Feststellung des besprochenen Merkmals der neutestamentlichen Bücher die Kanonicität und normative Dignität derselben für die Theologie genügend feststellt, ohne daß wir das Geheimniß ihrer Inspiration durch eine logisch und psychologisch unmögliche Theorie zu verstärken brauchen. Holtzmann bringt freilich die Nationalität der Apostel nur in Anschlag, um die Schranke ihrer kanonischen

Dignität zu erklären. Er stellt den ganz richtigen Satz auf, daß die Bücher des neuen Testaments den Charakter des Kanonischen nicht auch in Hinsicht ihrer literarhistorischen Form an sich tragen (S. 128.), und rechnet dahin manche Beweisführungen des Paulus, die Anerkennung von Mythen des Buches Henoch bei Petrus und dergleichen. Da aber die israelitische Nationalität als die Bedingung des eigenthümlichen Vorzuges der Apostel als heiliger Schriftsteller nicht wird umgangen werden können, so dürfte es sich vielleicht empfehlen, die von Holtzmann bezeichnete Schranke der Kanonicität des neuen Testaments in demjenigen zu suchen, was von jüdischen, d. h. nicht durch die kanonische Gestalt der alttestamentlichen Religion begründeten, Bildungselementen in die Denkweise der Apostel hineinreicht.

Nach diesen Bemerkungen dürfte der zweite Theil des vorliegenden Buches manche Umgestaltung erfahren, um gegen die verschiedenartigen Einwendungen gesichert zu werden. Zu dem dritten Theil, der die „Darstellung der katholischen Antithese“ enthält, freuen wir uns, uns wesentlich nur referirend verhalten zu dürfen. Der vieldeutige Sinn des katholischen Begriffs von Tradition, welche neben der heiligen Schrift Auctorität ausüben soll, läßt sich zunächst nur auf den einheitlichen Ausdruck bringen, daß damit etwas gemeint ist, was nicht die heilige Schrift ist; der Begriff ist von vorn herein nur verständlich als Ausdruck einer nach positiven Unterlagen ringenden Negation des evangelischen Grundsatzes von der ausschließlichen Normalität der Schrift (S. 220.). Denn wenn man unter jenem Titel nur solche Aussprüche Christi und der Apostel meinte, die nach dem wahrscheinlichen Maße der menschlichen Gedächtnißkraft in zuverlässiger Gestalt bis zu den nächsten Generationen gelangt und in der verhältnißmäßig frühesten Zeit aufgeschrieben wären, wie solches von Eusebius dem Ignatius und dem Hegesippus nachgesagt wird (S. 218.), so wäre von der Tradition gar nicht so viel Aufhebens zu machen. Die Organe der katholischen Kirche hätten leichte Mühe gehabt, den Inhalt der früher mündlichen apostolischen Tradition, die geschichtlich erreichbar war, zusammenzustellen; und die jenseitigen Theologen hätten sich enthalten können,

nur künstliche Regeln für die Ermittelung der apostolischen Ueberlieferung aufzustellen, wenn wirklich nur die zuverlässigen, nämlich die noch im zweiten Jahrhundert aufgezeichneten ῥητὰ ἄγραφα Christi und der Apostel damit gemeint wären. Ein erheblicher Widerspruch zwischen den beiden Kirchen hätte sich wenigstens hieran nicht geknüpft (S. 225.). Aber man meint in der katholischen Kirche unter Tradition einen viel reichern und complicirtern Stoff, einen Stoff, dessen einzelne Glieder auch nicht in dem von jeher nachweisbaren öffentlichen Bewußtseyn der Kirche in gleichmäßiger Weise bezeugt sind. Indem also auch solcher Lehrstoff als geschichtliche Ueberlieferung von Anfang an geltend gemacht wird, der nachweislich erst in späteren Jahrhunderten in das Bewußtseyn der Kirchenlehrer und der Bischöfe eingetreten ist, so wird behauptet, daß auch dieser Inhalt der kanonischen Urzeit des Christenthums seinen Ursprung verdanke, daß er aber im Gedächtniß der Organe der Kirche geschlummert habe, bis man sich seines Vorhandenseyns und Besitzes bewußt geworden sey und ihn ausgesprochen habe (S. 228.). So bedeutet die Tradition, wie Staudenmaier sagt, das Gedächtniß der Kirche, das nie unterbrochene Bewußtseyn dieser moralischen Person. Diese Theorie, welche in der katholischen Kirchenpraxis die officielle Form ist, in welcher neue Lehren als alte Ueberlieferungen dargestellt werden, ist freilich eine in sich unmögliche Fiction. Denn eine individuelle Person kann zwar latenten Inhalt des Gedächtnisses in sich tragen, der auf einen gegebenen Anlaß in das Bewußtseyn tritt. Aber eine moralische Person hat ihr Gedächtniß nur für Data, die mit Bewußtseyn mitgetheilt werden; ja wenn es sich um einen Bestand derselben durch Jahrhunderte und durch eine wechselvolle Geschichte hindurch handelt, so kann nur die Schrift das Gedächtniß erhalten. Was aber im Gedächtniß der ersten Generation von Bischöfen zwar vorhanden, aber ihrem Bewußtseyn verborgen war, das haben sie ihren Nachfolgern nicht mittheilen, diese also auch nicht auf Grund einer überlieferten Erinnerung aussprechen können. Holtzmann unterläßt es, diesen Grund der Widerlegung zu präcisiren, sondern begnügt sich damit, daß er auf die Unmöglichkeit hindeutet, die

Organe für diesen vorgeblichen Proceß nachzuweisen. Denn als Träger dieses Gedächtnisses der Kirche sollen die Bischöfe gelten, und ihr einhelliges Urtheil auf dem Generalconcil wird als die Form der bewußten Erinnerung an den verborgenen Gedächtnißschatz ausgegeben. Aber nicht nur hat es nie ein einhelliges Concil gegeben, sondern die Concilien haben immer nur Majoritätsbeschlüsse erzeugt; ferner sind nie alle Bischöfe zum Concil versammelt gewesen, und endlich ist der theoretisch unentschiedene Streit über das Verhältniß der Lehrauctorität des Papstes und des Concils ein unübersteigliches Hinderniß, daß wir den rechten Mund finden, aus welchem die vorgebliche Erinnerung der Kirche an den in ihr verborgenen Schatz apostolischer Ueberlieferung laut wird. Was aber die Entwickelung der katholischen Kirche seit dem Tridentinum und die in der Gegenwart factisch obwaltende Macht betrifft, so ist es bekannt, daß jene letzte ökumenische Synode das Episkopalsystem preisgegeben und daß die Prätension der Unfehlbarkeit des Papstes für seine einzelne amtliche Person seitdem immer sicherere Schritte zu ihrer allgemeinen Anerkennung — im Schooße der römisch-katholischen Kirche — gethan hat. Gemäß dem factischen Stande der Dinge in dieser Kirche hat sich nun auch seit drei Jahrhunderten eine freilich schon im Mittelalter angebahnte Umdeutung des Traditionsbegriffes vollzogen, so daß man unter Tradition nicht mehr einen geschichtlich begründeten Stoff der Glaubenserkenntniß, sondern eine an der hierarchischen Amtsperson haftende Form der Erzeugung neuer Glaubensgegenstände versteht, in welcher sich das Christenthum selbst weiter entwickeln und vervollständigen soll. Von diesem Standpunct aus, der sich freilich immer hinter die Formeln des geschichtlichen Traditionsbegriffs versteckt, wird der Unterschied des Werthes der kirchlichen von den apostolischen Traditionen aufgehoben (S. 253.); von hier aus setzt man sich über den durchgehenden dissensus patrum hinweg, da doch auch der als Ausdruck der geschichtlichen Lehrüberlieferung prätendirte consensus patrum nur ein Phantasma ist (S. 267.), und diesem Standpunct gemäß ist es, daß die durch keine Auctorität der kanonischen Epoche des Christenthums gebundene vorgebliche Macht

des Papstes, nach dem in ihm lebenden schöpferischen Geiste der Kirche Neuerungen in der Lehre für apostolische Ueberlieferungen zu erklären, wovon Pius IX. in so bezeichnender Weise Gebrauch gemacht hat, eigentlich den Widerspruch der römisch-katholischen Kirche gegen die kanonische Auctorität der Schrift begründet. Freilich ist die in diesem Sinne der Tradition sich versteckende Tendenz auf Perfection des Christenthums über seinen ursprünglichen nothwendigen Inhalt hinaus nicht so schrankenlos, wie die Perfectibilität des Christenthums gelegentlich von philosophischer Seite her behauptet ist. Man bindet sich katholischerseits insoweit an den geschichtlichen Sinn des Traditionsbegriffs, daß keine Neuerung in der Lehre für verbindlich erklärt wird und erklärt werden kann, die nicht eine partielle Ueberlieferung von Jahrhunderten für sich hat, wie z. B. das neue Dogma von der unbefleckten Empfängniß der Maria (S. 269.). Aber dieser Fall beweist es doch deutlich genug, wie gering die geschichtliche Gewissenhaftigkeit ist, die mit der Handhabung jenes Begriffs verbunden ist. Es erhellt endlich aus diesem Stande der Dinge, wie katholische Dogmatiker unter den Auctoritäten für die Lehre außer den in Trient festgesetzten Größen der Schrift und der Tradition noch die Kirche nennen (S. 251.), da dieselbe, d. h. der Papst, eben so viel Macht über die Tradition hat, als er an ihr eine Norm und Schranke findet.

Im vierten Theil unter dem Titel: „Vermittelungen und Ergebnisse", erörtert Holtzmann zunächst, daß auch das Bedürfniß, die Protestanten zu widerlegen und zu überzeugen, die katholische Theologie dazu nöthige, mit dem einen Fuße immer den Boden des geschichtlichen Traditionsbegriffs zu behaupten. Für die Genossen der katholischen Kirche selbst ist die Lehrauctorität ihrer legitimen Hierarchen das als absolut vorausgesetzte prius aller religiösen Satzungen und die Macht, welche alle Ueberlieferungen erst garantirt, von deren Auctorität sich erst auf dem Wege der historischen Analyse überzeugen zu wollen, schon den Abfall in sich schließt. Aber um die Apologie und Polemik gegen die Protestanten zu führen, wird immerfort der Beweis angestrebt, daß die katholische Kirche die geschichtlichen Merkmale der wahren

Kirche an sich trage, daß ihre Tradition namentlich enthalte, quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est. Es sind sehr interessante Capitel, in welchen Holtzmann (von S. 300. an) die Debatten vorführt, in welchen sich die Protestanten der zur Erweisung jener Merkmale an der römischen Kirche aufgestellten Argumente erwehrt haben; und es ist keine unbedeutende Schule geschichtlicher Forschung und Kritik gewesen, in welche unsere Vorfahren durch diesen Punct der confessionellen Polemik eingeführt worden sind. Wir heben aus diesem Zusammenhang nur hervor, wie Holtzmann (S. 341.) den Vorwurf, daß aus dem ausschließlichen theologischen Gebrauch der Schrift nur Häresen hervorgegangen sind, auf die Gegner retorquirt, durch die Nachweisung, daß die eigentlichen Ketzer, die Gnostiker, sich auf geheime Traditionen beriefen, nach welchen sie die Schrift ausgelegt wissen wollten, und daß die Ketzereien in der alten Kirche überhaupt nicht so absichtlich antitraditionell sich geberdeten, wie es eine oberflächliche Geschichtstradition vorwendet. Ja wir haben sogar allen Grund, hinzuzufügen, daß, wenn die katholische Kirche mit der Behauptung der Tradition als Princip der Auslegung der Schrift zuerst den Weg betreten hat, der zu den in jenem Titel enthaltenen ungeschichtlichen Fictionen geführt hat, sie an der notorischen Entlehnung dieses Princips von den Gnostikern die Gewähr finden darf, daß dasselbe sich von seiner harmlosen Ausprägung in der Hand des Irenäus zu solchen Consequenzen entwickeln mußte, die uns eben so fremd bleiben sollen, wie die Phantasieen der Gnostiker.

Mit der Nachweisung (S. 360.), wie der Protestantismus, als neuer Anfang der kirchlichen Darstellung des Christenthums, doch die ganze Epoche der katholischen Kirchenentwickelung nicht als ungeschehen achtet, wie er vielmehr seine eigene Existenz von Paulus bis Luther in allen den Spuren einer von Werkgerechtigkeit und Heiligendienst nicht verworrenen Religiosität wiedererkennt, die sich in fragmentarischen Denkmälern neben dem Strom der öffentlichen Kirchenlehre hinziehen, — macht Holtzmann den Uebergang zu den Formen, in welchen der Begriff der Tradition in die evangelische Lehrbildung selbst hineingereicht hat. Hier

wird die Theorie von G. Calixt besprochen (S. 366.), ferner wird nachgewiesen, daß diese dem orthodoxen Lutherthum so anstößige Ansicht in der nächsten Analogie zu der von lutherischen Theologen, z. B. Chemnitz, angedeuteten Ansicht steht, daß die lutherische Kirche die genuine Fortsetzung der patristischen Epoche der alten Kirche sey, in welche sich die mittelalterliche Entwickelung als unberechtigte Verfälschung eingedrängt habe. Darauf (S. 380 ff.) erörtert der Verf. den zulässigen und nothwendigen Sinn des Begriffes der Tradition für das Selbstbewußtseyn und das Leben der evangelischen Kirche. Wir haben oben schon angedeutet, daß es wünschenswerth war, daß die Behandlung des Begriffs der kirchlich-religiösen Tradition der Untersuchung über die Kanonicität der Schrift zu Grunde gelegt worden wäre. Die Deutung des Werthes der theologischen Tradition wäre dann naturgemäß zur Sprache gekommen, wenn die Frage nach den Bedingungen der Auslegung und Nutzbarmachung der kanonischen Schrift für die Kirche erhoben worden wäre. Ref. findet hier um so weniger Anlaß, etwas hinzuzusetzen, als sich der Verf. der Deutung von dem Verhältniß zwischen Bekenntniß und Schrift anschließt (S. 416.), welche ich in einer Schrift über „das Verhältniß des Bekenntnisses zur Kirche" im Jahre 1854 geltend gemacht habe.

Endlich führt der Verf. im fünften Theil „die letzten Gegensätze" der Denkweise vor, auf welche die evangelische Behauptung der ausschließlichen Kanonicität der Schrift und die katholische Tendenz auf Perfection des Christenthums über die Schrift hinaus zurückgehen. Hier gibt Holtzmann (S. 430.) eine interessante Darstellung davon, wie die katholische Ansicht von der vulgata editio (nicht versio) scripturae es verräth, daß die Schrift selbst in den Strom des kirchlichen Fortschrittes und der Veränderung hineingerissen wird. Der Gedanke aber, daß Christus in dem hierarchischen Stande fortlebe und fortwirke, empfängt durch die Aufzeigung seiner Analogie mit der pantheistischen Idee von der Identität Gottes mit der Welt sein vollstes Licht (S. 446.). Wie diesem Standpunct gemäß alles Wirkliche vernünftig seyn soll, so nach der katholischen Umdeutung des Tra-

ditionsbegriffs alles Kirchliche kanonisch. Hieraus erklärt sich auch, wie Möhler mit Ideen Schleiermacher's und Staudenmaier mit Ideen Hegel's die moderne Idee der Tradition und die Omnipotenz der Kirche haben unterstützen können. Es erklärt sich ferner, wie Baur durch sein Streben, den Begriff der Kanonicität der Schrift zu untergraben, der katholischen Geschichtsbetrachtung sich annähert, ja wie seine Absicht, das Christenthum aus Kräften der vorchristlichen Religionen zu erklären, mit Ideen sich berührt, in denen sich katholischerseits ein Mangel an Einsicht in den specifischen Gegensatz zwischen dem Christenthum und den alten Religionen verräth (S. 469.).

Wir haben in diesen Excerpten nur auf die Höhenpuncte der Darstellung des Verfassers hinweisen können, ohne daß wir dasjenige für weniger bedeutsam halten, dessen Erwähnung uns der uns zugemessene Raum nicht gestattet. Ohne reiche Belehrung und Anregung wird aber Niemand von dem Buche scheiden.

D. A. Ritschl.

2.

Apologie des Christenthums in Briefen für gebildete Leser. Eine gekrönte Preisschrift von C. H. Stirm, königlich württembergischem Oberconsistorialrath, Doctor der Philosophie und Theologie. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Stuttgart, E. Schweizerbart. 1856. XVI und 542.

Die Apologie Stirm's ist zwar ein populäres Werk, für gebildete Leser überhaupt verfaßt, erhält aber dennoch ihre Berechtigung von der Wissenschaft, deren gemeinfaßliche Darstellung sie ist, theils weil überhaupt eine populäre Darlegung einer Wissenschaft sich auf die Resultate der letztern zu stützen hat,

wird die Theorie von G. Calixt besprochen (S. 366.), ferner wird nachgewiesen, daß diese dem orthodoxen Lutherthum so anstößige Ansicht in der nächsten Analogie zu der von lutherischen Theologen, z. B. Chemnitz, angedeuteten Ansicht steht, daß die lutherische Kirche die genuine Fortsetzung der patristischen Epoche der alten Kirche sey, in welche sich die mittelalterliche Entwickelung als unberechtigte Verfälschung eingedrängt habe. Darauf (S. 380 ff.) erörtert der Verf. den zulässigen und nothwendigen Sinn des Begriffes der Tradition für das Selbstbewußtseyn und das Leben der evangelischen Kirche. Wir haben oben schon angedeutet, daß es wünschenswerth war, daß die Behandlung des Begriffs der kirchlich-religiösen Tradition der Untersuchung über die Kanonicität der Schrift zu Grunde gelegt worden wäre. Die Deutung des Werthes der theologischen Tradition wäre dann naturgemäß zur Sprache gekommen, wenn die Frage nach den Bedingungen der Auslegung und Nutzbarmachung der kanonischen Schrift für die Kirche erhoben worden wäre. Ref. findet hier um so weniger Anlaß, etwas hinzuzusetzen, als sich der Verf. der Deutung von dem Verhältniß zwischen Bekenntniß und Schrift anschließt (S. 416.), welche ich in einer Schrift über „das Verhältniß des Bekenntnisses zur Kirche" im Jahre 1854 geltend gemacht habe.

Endlich führt der Verf. im fünften Theil „die letzten Gegensätze" der Denkweise vor, auf welche die evangelische Behauptung der ausschließlichen Kanonicität der Schrift und die katholische Tendenz auf Perfection des Christenthums über die Schrift hinaus zurückgehen. Hier gibt Holtzmann (S. 430.) eine interessante Darstellung davon, wie die katholische Ansicht von der vulgata editio (nicht versio) scripturae es verräth, daß die Schrift selbst in den Strom des kirchlichen Fortschrittes und der Veränderung hineingerissen wird. Der Gedanke aber, daß Christus in dem hierarchischen Stande fortlebe und fortwirke, empfängt durch die Aufzeigung seiner Analogie mit der pantheistischen Idee von der Identität Gottes mit der Welt sein vollstes Licht (S. 446.). Wie diesem Standpunct gemäß alles Wirkliche vernünftig seyn soll, so nach der katholischen Umdeutung des Tra-

ditionsbegriffs alles Kirchliche kanonisch. Hieraus erklärt sich auch, wie Möhler mit Ideen Schleiermacher's und Staudenmaier mit Ideen Hegel's die moderne Idee der Tradition und die Omnipotenz der Kirche haben unterstützen können. Es erklärt sich ferner, wie Baur durch sein Streben, den Begriff der Kanonicität der Schrift zu untergraben, der katholischen Geschichtsbetrachtung sich annähert, ja wie seine Absicht, das Christenthum aus Kräften der vorchristlichen Religionen zu erklären, mit Ideen sich berührt, in denen sich katholischerseits ein Mangel an Einsicht in den specifischen Gegensatz zwischen dem Christenthum und den alten Religionen verräth (S. 469.).

Wir haben in diesen Excerpten nur auf die Höhenpuncte der Darstellung des Verfassers hinweisen können, ohne daß wir dasjenige für weniger bedeutsam halten, dessen Erwähnung uns der uns zugemessene Raum nicht gestattet. Ohne reiche Belehrung und Anregung wird aber Niemand von dem Buche scheiden.

D. A. Ritschl.

2.

Apologie des Christenthums in Briefen für gebildete Leser. Eine gekrönte Preisschrift von C. H. Stirm, königlich württembergischem Oberconsistorialrath, Doctor der Philosophie und Theologie. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Stuttgart, E. Schweizerbart. 1856. XVI und 542.

Die Apologie Stirm's ist zwar ein populäres Werk, für gebildete Leser überhaupt verfaßt, erhält aber dennoch ihre Berechtigung von der Wissenschaft, deren gemeinfaßliche Darstellung sie ist, theils weil überhaupt eine populäre Darlegung einer Wissenschaft sich auf die Resultate der letztern zu stützen hat,

theils weil insbesondere die Apologie und die ihr entsprechende Wissenschaft, die Apologetik, sowohl durch die Natur ihres Gegenstandes, als auch durch ihren historischen Entwickelungsgang so mit einander verbunden sind, daß die Apologie in der Apologetik wurzelt. Es kann daher die zunächst liegende Frage, ob Stirm die Aufgabe der Apologie richtig gefaßt und den ihr zukommenden Inhalt in seine Darstellung aufgenommen habe, nur im Zusammenhang mit der Frage nach der Aufgabe der Apologetik beantwortet werden. Und um so mehr ist das vorliegende Werk von diesem Gesichtspuncte aus zu beurtheilen, da der Verfasser selbst sich an die wissenschaftliche Behandlung anschließt und Leser voraussetzt, welche neben dem Interesse für höhere Wahrheiten zugleich die zur allgemeinen Bildung gehörigen geschichtlichen und philosophischen Kenntnisse besitzen und die Fähigkeit haben, eine wissenschaftliche Gedankenreihe lebendig in sich aufzunehmen. Die Apologie hatte ursprünglich die Angriffe der Juden und Heiden zum Object und wehrte einzelne sowohl politische und sociale, als auch religiöse und sittliche Vorwürfe ab, die dem Christenthum gemacht wurden. Je vielseitiger aber die Angriffe wurden und je tiefer sie in das Wesen des Christenthums selbst eindrangen, desto umfassender wurde auch die Vertheidigung, so daß sich der Inhalt der Apologie bald über die ganze christliche Lehre ausdehnte. Und als es sich in der Periode, in welcher zum zweiten Mal die Apologien auftraten, um Angriffe gegen das Christenthum innerhalb der christlichen Kirche selbst handelte, waren es zwar auch theilweise einzelne Seiten der christlichen Lehre, die behandelt wurden, aber da sich die Apologie im Kampfe gegen die Deisten und Naturalisten vorzugsweise um den Begriff der Offenbarung bewegte, trat auch jetzt das Christenthum nach seinem ganzen Umfang in den Kreis der Betrachtung, und bei der wissenschaftlichen Fassung der Angriffe erhielt auch die Vertheidigung einen wissenschaftlichen Charakter. So war es nur ein längst angebahnter leichter Uebergang, als die Apologetik durch Planck eine eigene theologische Disciplin wurde, deren Inhalt die wissenschaftlich gehaltene Vertheidigung des Christenthums im Allgemeinen ist, und da nunmehr die Apologetik den

vollen Inhalt in sich aufgenommen und das Recht an denselben für sich gewonnen hatte, konnte die Apologie sich nur dadurch neu constituiren, daß sie selbst wieder den Stoff der Apologetik für sich benutzte und auf ihr Gebiet verpflanzte. Zwar wurde — abgesehen von solchen Ansichten, welche sich überhaupt gegen die Apologetik als eine besondere theologische Wissenschaft aussprachen (Rosenkranz, Tholuck, Palmer) — der Begriff derselben nach jener allgemeineren Fassung wieder in einer Weise festgestellt, daß dadurch der Umfang der Apologetik auf ein viel kleineres Maß, als es der Apologie zukommen muß, beschränkt und der genaue Zusammenhang zwischen Apologie und Apologetik aufgehoben wird, wenn die Apologetik als die Wissenschaft von den Grundsätzen bezeichnet wird, wonach das Christenthum zu vertheidigen ist (Sack, Hagenbach), oder als die Nachweisung, daß die vorchristlichen Religionen als unvollkommene Erscheinungen der Religion auf das Christenthum, die vollkommene Religion, zustreben und in ihm den Schluß- und Ruhepunct finden (Lechler), oder wenn die Apologetik als die kirchenbegründende Disciplin zur Wissenschaft von dem unmittelbar durch den heiligen Geist gewirkten subjectiven Glauben an Christum als dem der Kirche und der Theologie gemeinsamen Grunde gemacht (Häuell), oder wenn sie als die Wissenschaft der Aufstellung und Vertheidigung der Principien der allgemein christlichen Lehre, welche jeder christlichen Kirche zum Grunde liegen müssen, zur praktischen Theologie gerechnet wird (Kienlen). Allein die Fassung der Apologetik, wonach ihr bloß die Aufgabe zugewiesen wird, die Grundsätze der Vertheidigung des Christenthums geltend zu machen, stimmt weder zu der historischen Entstehung der Wissenschaft, noch zu der Analogie mit derjenigen theologischen Disciplin, mit der sie am nächsten verwandt ist, der Dogmatik, welche ebenfalls nicht die Theorie von der Darstellung der Glaubenslehren, sondern die wissenschaftliche Darstellung selbst ist, wie denn auch Sack, der zuerst von diesem Begriff aus die Apologetik darzustellen sucht, selbst seiner Begriffsbestimmung untreu wird und nicht bloß die Grundsätze der Vertheidigung, sondern die Vertheidigung selbst gibt; eben so ist die Beschränkung der Apologetik auf die

Darlegung der Principien der allgemein christlichen Lehre oder des durch den heiligen Geist gewirkten Glaubens an Christum mit Ausschluß aller Beziehung auf die Lehre und Geschichte des Christenthums in ihrer Objectivität und nicht minder die das Wesen und die Wirkungen des Christenthums ausschließende Beziehung der Wissenschaft auf den religionsphilosophischen und religionsgeschichtlichen Gehalt der früheren Religionen in ihrer Hinweisung auf das Christenthum als die absolute Religion eine willkürliche und rein subjective Aufstellung, während allerdings die allgemein christlichen Begriffe des testimonium spiritus sancti und die Bedeutung der vorchristlichen Religionen für das Christenthum wesentliche Momente der Apologetik sind. Wenn demnach die Apologetik die Bedeutung behält, die ihr historisch und begrifflich zukommt, daß sie die Vertheidigung des Christenthums überhaupt ist, so hat Stirm an der wissenschaftlichen Darstellung, der Apologetik, einen sichernden Rückhalt für den Inhalt und Umfang, den er seiner Apologie dadurch gibt, daß er die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums überhaupt zu erweisen sucht und alles Wesentliche aufnimmt, was zur Vertheidigung des Christenthums dient. Und in der That ist die Apologie nur dann in ihrem Recht, wenn sie in diesen Zusammenhang mit der Apologetik sich stellt, wiewohl damit nicht verkannt werden soll, daß geschichtlich die Apologetik aus der Apologie hervorging; es würde der Apologie ihre Unterlage entzogen, wenn sie, wie Lechler will, im Gegensatz gegen die Apologetik und nicht auf Grund derselben Alles, was zur Begründung der Wahrheit des Christenthums dient, in ihren Gesichtskreis zöge.

Den Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums führt der Verfasser, indem er zuerst, um die Quellen zu erhalten, aus welchen er die Mittheilungen über den Geist des Christenthums, das Unterscheidende und Eigenthümliche seines Wesens, schöpft, die heiligen Schriften des neuen Testaments als einzig zuverlässige Erkenntnißquelle des Christenthums bezeichnet, die Echtheit und die Unverfälschtheit der Schriften nachweist, die Glaubwürdigkeit der Verfasser nach den verschiedensten Seiten hin mit Abweisung der dagegen erhobenen Einwendungen begründet,

sodann, aus dieser Quelle schöpfend, die Grundzüge des christlichen Glaubens und Lebens darlegt. Ferner wird das Christenthum in seiner Göttlichkeit erwiesen aus seiner ganzen weltgeschichtlichen Stellung; wie nämlich das Christenthum sich einerseits als eine durch die schöpferische Gnade Gottes zum Heil der Menschheit absichtlich getroffene Anstalt darin darstellt, daß die ganze Entwickelung der vorchristlichen Welt auf Christum hinzielt und eine Weissagung auf Christum ist, so zeigt sich seine Göttlichkeit andererseits auch in seinen Wirkungen, wie dieselben das religiöse, sittliche, sociale, staatliche Leben der christlichen Völker umfassen. Weiter wird zum Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums der Einfluß, den es auf das innere Leben der Menschen ausübt, geschildert und nachgewiesen, daß es das Heil des einzelnen Menschen sowohl als auch der ganzen Menschheit begründet, seinem Inhalt und seiner Form nach ihre tiefsten Bedürfnisse auf die vollkommenste Weise befriedigt, das geheimste Seelenleben auf die naturgemäßeste Weise anregt, die stärksten Triebe heiligt und veredelt und mit seiner Gewalt jedes der Wahrheit offene Herz ergreift. Als absolut wahre und vollkommene Religion stellt sich sodann die christliche Religion dar namentlich auch durch eine Vergleichung und Würdigung der wichtigsten nichtchristlichen Religionssysteme, die sowohl nach ihrer relativen Wahrheit, als auch nach ihrer Verkehrtheit und Unwahrheit ins Licht gestellt werden, worauf in Anknüpfung an das Historische die Nachweisung über die Unzulänglichkeit der bloßen Vernunftreligion gegeben wird. Dieß führt auf die weitere Erörterung, daß das Christenthum als besonderes, von allen übrigen Thaten Gottes verschiedenes Werk, als eine göttliche Offenbarung im eigentlichen und vollkommensten Sinne zu betrachten sey, wie sich dieß aus der Persönlichkeit Christi, als des Sohnes Gottes, aus seiner Lehre und seinem Werke ergebe, und auf die Bestimmung des Begriffs der Offenbarung an und für sich, wie in seinem Verhältniß zur Vernunft und Philosophie. Zum Schluß werden noch die Eigenthümlichkeiten der verschiedenen christlichen Confessionen in ihrem Verhältniß zur Idee und

zur Wahrheit des Christenthums dargelegt. Durch die Ausführung dieses reichhaltigen apologetischen Stoffes wird eben so der Gegner, dem das Christenthum ein Aergerniß oder eine Thorheit ist, widerlegt, wie die Wahrheit seiner Geschichte und seines tiefen Gedankeninhalts positiv begründet, wird das Christenthum als eine Lebensmacht in seinem Einfluß auf die Menschheit überhaupt, wie auf die einzelne Menschenseele nach der Erkenntniß-, Willens- und Gefühlsseite geschildert und so die objective Berechtigung, wie der subjective Werth des Christenthums nachgewiesen. Und wenn in diese Darstellung Erörterungen aufgenommen sind, die ihrem Inhalt nach anderen theologischen Disciplinen angehören, wie der biblischen Theologie, der Dogmatik, der Kirchen- und Dogmengeschichte, so wird dadurch die Reinheit der apologetischen Darstellung nicht beeinträchtigt, sofern nur der Verfasser jenen Stoff für seinen apologetischen Zweck verwendet und unter den apologetischen Gesichtspunct stellt, indem eben das zum Charakter der Apologie gehört, daß aus dem ganzen Gebiet der Geschichte und der Lehre des Christenthums aufgenommen wird, was zur Vertheidigung der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion dient. In Beziehung auf diesen Umfang der apologetischen Entwickelung ist sogar die zweite Auflage gegenüber der ersten von 1836 noch bedeutend bereichert, indem nicht nur die kirchlichen, politischen, socialen Ereignisse der letzten 20 Jahre, die für die Apologie Bedeutung haben, die literarischen Erscheinungen dieser Periode berücksichtigt und die Richtungen der neueren Zeit eingehend geschildert, sondern überhaupt mannichfache Erweiterungen aufgenommen sind, z. B. in der Darstellung der Grundzüge des christlichen Glaubens und Lebens, der vorchristlichen Religionen, der confessionellen Verschiedenheiten.

Für die Anordnung der einzelnen Abschnitte ist, da das Werk in Briefform abgefaßt ist, die Reihenfolge maßgebend, nach der sich die Hauptmomente im Bewußtseyn des Freundes an einander anschließen, an dessen Fragen und Einwendungen sich der Faden fortspinnt und zu dessen Belehrung die Briefe ge-

schrieben werden, somit der psychologische Gesichtspunct der leitende. Allein dadurch, daß der Verfasser diesen Weg wählt, wird er verhindert, an die Spitze seiner Entwickelung denjenigen Hauptbegriff zu stellen, auf den sich die ganze Beweisführung zurückbeziehen muß, wenn der apologetische Zweck erreicht werden soll. Zwar bezeichnet er es mit Recht als seine Aufgabe, die Gründe für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums dem Freunde mitzutheilen. Der Vortheil, der durch diese bestimmte Bezeichnung der Aufgabe gewonnen wird, geht jedoch dadurch wieder verloren, daß der Verfasser die nähere Bestimmung der Göttlichkeit, auf die sich die Wahrheit gründet, nicht sofort damit verbindet, sondern erst im weiteren Verlauf in die Entwickelung aufnimmt und den Begriff der Offenbarung erst gegen den Schluß des ganzen Werkes in die Beweisführung hereintreten läßt. Denn da die Göttlichkeit für sich allein kein fester dogmatischer Begriff ist, sondern vielmehr innerhalb dieser Bezeichnung gar verschiedene Auffassungen des Christenthums Raum finden, so konnte die Aufgabe nur dadurch genau formulirt werden, daß der Begriff der Offenbarung als in den der Göttlichkeit eingeschlossen im Zusammenhang mit dem letzteren entwickelt wurde, und es bleibt in Folge der Scheidung beider Begriffe der der Göttlichkeit ohne bestimmte Definition. Die Zusammenstellung derselben ist durch die Natur der Sache bedingt, auch wenn der psychologische Gesichtspunct festgehalten wird. Hätte der Verfasser den Begriff der Offenbarung vorangestellt, wie dieß in Verbindung mit dem Begriff der Religion auch Sack thut, und darauf den Beweis folgen lassen, daß die urchristliche Geschichte und Lehre, wie sie in der heiligen Schrift enthalten ist, eben eine solche göttliche Offenbarung sey, so wäre auch die Wiederholung vermieden worden, die dadurch entsteht, daß zuerst die Lehre der Schrift für sich und hernach wiederum zum Beweis dafür, daß das Christenthum göttliche Offenbarung ist, nach ihren wesentlichen Momenten (Selbstzeugniß Jesu u. s. w.) dargestellt wird. Es hätte ferner in dieser Voranstellung des Begriffs der Offenbarung zugleich Veranlassung gelegen, in der

Ausführung das Wesen des Christenthums als einer geoffenbarten Thatsache und Lehre, das der Verfasser vollkommen anerkennt, bestimmter festzuhalten, während in der That die Lehre vorherrschend zur Geltung kommt. Endlich hätte sie zur natürlichen Folge gehabt, daß die negative und positive Vorbereitung des Christenthums durch die Entwickelungsgeschichte der Menschheit im Heidenthum und Judenthum überhaupt mit den vorchristlichen Religionen im Besonderen zusammengestellt worden wäre, während durch die Trennung der Welt- und Religionsgeschichte, dieser beiden Momente einer und derselben auf das Christenthum hinführenden Entwickelung, wesentlich Zusammengehöriges auseinandergehalten wird. Das durch Christum dargebotene Heil würde demnach von der Apologie als göttliche Offenbarung zu erweisen seyn durch Darstellung: 1) der Geschichte und Lehre des Christenthums, wie sie in der heiligen Schrift niedergelegt sind, 2) des vorchristlichen Ganges der Weltgeschichte, 3) der Wirkungen des Christenthums objectiv in der Welt überhaupt und subjectiv im Leben des Einzelnen.

Was nun den Inhalt der apologetischen Wahrheiten im Einzelnen betrifft, so wird zunächst der wesentliche Charakter des Christenthums mit Recht darin gefunden, daß es sich als Einheit göttlichen und menschlichen Wirkens, als eine göttliche Offenbarung, die in die Menschenwelt eingeht, als Schaffen des göttlichen Geistes, der sich seine Formen bildet und zerbricht, somit als Einheit von Stabilität und Entwickelung darstellt. Denn wie das Christenthum eine von jedem menschlichen Product verschiedene, unmittelbare göttliche Lebensthat ist, somit in seinem Wesen eine über alle Veränderung erhabene Objectivität liegt, so hat es auch seine Geschichte, seine Bewegung, seinen Fortschritt, es ist die Einheit von Idee und Geschichte. Allein in Beziehung auf die Art und Weise, wie diese Einheit der beiden Momente gefaßt wird, und das Verhältniß, in das Idee und Geschichte, göttliche Objectivität und menschliche Subjectivität dem Begriff und der zeitlichen Entwickelung nach zu einander gesetzt werden, muß der Standpunct der Apologie verlassen werden. Zwar wird

mit vollstem Recht die Uebernatürlichkeit und Unmittelbarkeit der Offenbarung, die sich im Christenthum realisirt, festgehalten, sofern durch das Christenthum eine neue Fülle von religiösen Ideen und Kräften, durch welche die natürliche Entwickelung der Menschheit eine neue Richtung erhalten hat, in die Welt eingetreten sey und das absichtliche Walten und Wirken Gottes zu Stiftung dieser neuen Religion in einer näheren und unmittelbareren Beziehung zu Gott stehe, als die anderweitigen Erscheinungen in der Welt. Wenn aber andererseits die Natürlichkeit der Offenbarung darin gefunden wird, daß die Mitwirkung der natürlichen Ursachen nicht ganz ausgeschlossen, noch die geschichtliche Entwickelung dadurch aufgehoben, nämlich wie Pflanzen- und Thiergattungen etwas Neues und Ursprüngliches seyn können, aber doch durch die vorangegangene Erdbildung bedingt und präformirt, so auch die christliche Offenbarung durch die ganze vorausgegangene geschichtliche Entwickelung der Menschheit bedingt und angebahnt ist; wenn die Offenbarung darum zugleich eine mittelbare ist, weil dasselbe, was von Seiten Gottes aus betrachtet unmittelbar ist, vom menschlichen Standpunct aus betrachtet sich als vermittelt und in seinem gesetzmäßigen Zusammenhang darstellt; wenn ferner das Unmittelbare der göttlichen Offenbarung selbst wieder auf gleiche Linie mit den neuen Erscheinungen und Epochen innerhalb des Welt- und Naturganzen überhaupt gestellt und einer über den natürlichen Zusammenhang der Dinge hinausreichenden schöpferischen Kraft Gottes zugeschrieben wird, welche auch sonst im Reiche der Geister, wo neue, mächtige Grundkräfte eintreten, sich wirksam erweist: so verliert die Offenbarungsthätigkeit Gottes im Christenthum ihren ausschließenden Charakter und das Christenthum selbst die ihm in absolutem Sinn zukommende Göttlichkeit. Die Offenbarung als Leben und Lehre ist eine unmittelbare und übernatürliche That Gottes zur Beseligung der Menschheit, und es gehört wesentlich zum Begriff derselben, daß Gott ohne alle Mittelursachen sich manifestirt in seinem Werk und seinem Wort und daß er unabhängig von allem Naturzusammenhang, wie von aller Geistesentwickelung, deren

Folge sie seyn könnte, die Initiative ergreift und ein Neues schafft. Die Offenbarung ist eine geistige Neuschöpfung, ein Princip, das weder aus den Kräften der Natur, noch aus der Arbeit des Geistes abgeleitet werden kann; sie ist eine absolute That Gottes, von jeder andern Einwirkung Gottes auf die Welt ihrer Art nach verschieden, somit nichts Natürliches und nichts Mittelbares. Es ist eben daher eine unrichtige Auffassung, wenn von neueren Dogmatikern entweder die allgemeine Offenbarung Gottes in der Welt ebenfalls, wie die specielle, als Menschwerdung oder die Menschwerdung lediglich als Vollendung der Schöpfung gefaßt wird. Diese in sich unmittelbare und übernatürliche Offenbarung ist aber auch eine vermittelte, sofern ihre Mittheilung an die Subjecte, auf die sie einwirkt, durch die Mittelglieder bedingt ist, ohne welche eine wahre, auf Selbstbestimmung begründete Empfänglichkeit für den Inhalt der Offenbarung und eine innere Aneignung nicht gedacht werden kann. Das sittlich-religiöse Subject kann nichts zu seinem Heil empfangen ohne selbstthätige Aufnahme, welche Vermittelung fordert, und die Offenbarung stellt sich daher in ihrem Eingehen in die Welt unter das ebenfalls von Gott bestimmte Gesetz der Entwickelung. So ist sie principiell eine übernatürliche und wird erst durch ihre Einwirkung auf die Menschheit secundär eine natürliche, gleichwie der Sohn Gottes selbst, der Träger der göttlichen Offenbarung, durch eine unmittelbare und übernatürliche Schöpfungsthat Mensch wird, aber als der menschgewordene Gottessohn sich der natürlichen Entwickelung unterwirft. Diese wohlbegründete Unterscheidung zwischen mittelbarer und vermittelter Offenbarung macht auch Rothe (Stud. u. Krit. 1858. H. 1. zur Dogmatik, 2. Art.), indem er der Offenbarung den Charakter der Mittelbarkeit zuschreibt und verlangt, daß sie eine für die Person, der sie zu Theil wird, sittlich vermittelte sey, aber zugleich sagt, das Beiwort „mittelbar“ hebe wieder auf, was das Hauptwort „Offenbarung“ setze. Und Schenkel hat Recht, wenigstens was die Unterscheidung an sich betrifft, wenn er in seiner christlichen Dogmatik zwischen der Offenbarung als

einer persönlichen Selbstmittheilung des göttlichen Geistes an den menschlichen, welcher unmittelbarer Act Gottes ist, und der Offenbarungskunde, in welcher nicht bloß der göttlich-vollkommene, sondern auch der menschlich-unvollkommene Factor mitgesetzt ist und welche nothwendig einen geschichtlichen Charakter hat, unterscheidet. Mit dieser Unterscheidung zwischen Offenbarung und Offenbarungsmittheilung stimmt auch die Auffassung Schelling's (Philosophie der Offenbarung, zweiter Theil) überein, wonach die Philosophie der Offenbarung nicht einen Proceß darstellt, die Offenbarung vielmehr ein völlig Freigesetztes, nur aus dem Entschluß und der That des freiesten Willens zu Begreifendes, das Verhältniß Gottes zum Menschen in der Offenbarung ein unmittelbares und persönliches und nur die Wirkung des Christenthums eine geschichtliche ist.

Mit dieser Stellung der Offenbarung wird auch das Verhältniß, in das sie zur Vernunft tritt, ein anderes, als bei dem Verfasser. Denn wenn auch derselbe einerseits mit Recht in der Vernunftthätigkeit das Organ für die Bewahrung und Verarbeitung der göttlichen Offenbarung findet und darum derselben eine hohe Bedeutung zuschreibt, so stellt er doch andererseits die Vernunft der Offenbarung zu nahe, wenn er die letztere nur als eine Nachhülfe für die Vernunft betrachtet, als eine besondere Veranstaltung Gottes, um die Menschheit sicherer und vollständiger ihrem Ziel entgegenzuführen, wenn der Inhalt der Vernunft und Offenbarung für identisch erklärt und nur in dem Grade der Klarheit und Wahrheit ein Unterschied gefunden wird. Die Offenbarung in ihrer Thatsache und in ihrem Wort hat als die Mittheilnng göttlichen Lebens an die Menschheit ihren eigenthümlichen Inhalt, den die menschliche Vernunft auch auf der höchsten Stufe ihrer Entwickelung nie entbehrlich macht, und die Einheit von Vernunft und Offenbarung besteht nicht darin, daß die Vernunft dasselbe leistet, was die Offenbarung, sondern darin, daß die Vernunft den Inhalt der die Initiative ergreifenden Offenbarung in sich aufnimmt und verarbeitet; Vernunft und Offenbarung sind nicht dem Grade, sondern der Art nach

verschieden. Eben weil das Moment des Natürlichen in der Bestimmung des Begriffs der Offenbarung zu viel Einfluß erhält, nimmt der Verfasser auch in den Begriff des Wunders eine Uebereinstimmung mit den Naturgesetzen auf, welche wenigstens auf einen Theil der Wunder, die von Gott ohne die Dazwischenkunft einer creatürlichen Mittelursache durch eine schlechthin unmittelbare Setzung gewirkt werden (Rothe), keine Anwendung findet, wiewohl der Verfasser über den apologetischen Werth des Wunders und den Zusammenhang desselben mit der Offenbarung richtig sagt, die religiöse Bedeutung der Wunder liege nicht sowohl darin, daß sie durchaus und streng übernatürlich seyen, als vielmehr darin, daß wir das absichtliche Wirken Gottes zur Beförderung eines religiös-moralischen Endzwecks darin mit besonderer Klarheit erkennen; denn wenn auch, wie die neuere Apologetik behauptet, das Wunder an und für sich kein Beweismittel für die Wahrheit der Offenbarung und die Göttlichkeit des Christenthums ist, durch das sie dem Unglauben andemonstrirt werden können, so ist es um so gewisser ein Moment der Offenbarung, das als solches sein Zeugniß für den Ursprung und die Wahrheit derselben in sich schließt und damit für den der Wahrheit Zugänglichen immerhin eine beweisende Kraft hat.

Im Zusammenhang mit seiner Auffassung des Offenbarungsbegriffs steht es, daß der Verfasser eine nähere Verwandtschaft zwischen den vorchristlichen Religionen und dem Christenthum gelten läßt, als es mit der Ansicht vom Christenthum als der absoluten Religion vereinbar ist. Allerdings sind die vorchristlichen Religionen Vorbereitungen und Hinweisungen auf Christum, wie der Verfasser dieses, den einzelnen, auch den feinsten Fäden sorgsam nachgehend, erörtert; allein er läßt dabei den im Begriff der Vorbereitung und Hinweisung selbst liegenden Unterschied gegen die Einheit zu sehr zurücktreten und stellt dem Charakter der Offenbarung, demgemäß das Christenthum nicht die Totalität der Momente, die in den vorchristlichen Religionen zerstreut liegen, sondern ein absolut Neues ist, zuwider die vorchristlichen Reli-

gionen in eine Entwickelungslinie mit der christlichen, wenn er nicht nur eine Uebereinstimmung einzelner vorchristlicher Lehren mit dem Christenthum statuirt, sondern auch nach seiner Totalanschauung von dem Verhältniß der alten Religionen zum Christenthum in den vorchristlichen Religionen überhaupt dieselben Wahrheiten findet, wie im Christenthum, nur in mannichfaltigen, bald vollkommenen, bald unvollkommenen Gestalten, bald in reinerem und lautererem Strahl, bald getrübt und befleckt durch fremde Bestandtheile, wenn er die anderen Religionen als zerrissene Glieder eines schönen Leibes betrachtet, deren Einheit und Vollendung im Christenthum sich finde (vgl. übrigens, übereinstimmend mit Stirm, Lechler, Stud. u. Krit. 1839. H. 3.). Die wesentliche Aufgabe der Apologetik ist, wie den positiven Zusammenhang des Alten und Neuen zu beleuchten, so die Anbahnung des Christenthums durch die vorchristlichen Religionen zu erörtern, die durch den Gegensatz gegen das Bestehende geschieht und sich objectiv in Gestalten und Einrichtungen, die das Bedürfniß einer Umgestaltung aussprechen, und subjectiv in dem Bewußtseyn der Religionsgenossen von den Mängeln der eigenen Religion darstellt.

Was sodann die einzelnen Hauptabschnitte betrifft, die mit ihrem Inhalt sich um den Mittelpunct, die Lehre von der Offenbarung, bewegen, so ist in der Entwickelung der Frage über die Echtheit der neutestamentlichen Schriften das richtige Maß insofern getroffen, als bei Anerkennung der Echtheit sämmtlicher neutestamentlicher Hauptschriften der Kritik ihr Recht gewahrt und der Zweifel in seiner Berechtigung anerkannt wird, der, wenn der Hauptinhalt der neutestamentlichen Lehre festgestellt ist, einen wesentlichen Einfluß auf die Auffassung des Christenthums nicht ausüben kann, wiewohl wir es nicht in der Weise des Verfassers zu rechtfertigen vermöchten, wenn ein apostolischer Schüler den Namen eines Apostels in dem guten Glauben, mit der fremden Individualität in Einheit des Geistes zu seyn, und mit dem Zweck, seiner Lehre leichter Eingang zu verschaffen, seiner Schrift vorgesetzt hätte. Wiewohl übrigens die Frage

nach der Echtheit der neutestamentlichen Schriften und der Glaubwürdigkeit der Verfasser dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft gemäß erörtert wird, so bleibt dagegen die Totalentwickelung der christlichen Lehre in dem apostolischen Zeitalter, insbesondere das Verhältniß des Paulinismus und Judaismus zu einander und die Stellung, welche die einzelnen Schriften zu denselben einnehmen, unberücksichtigt. Diese Frage, die in der Zeit zwischen dem Erscheinen der ersten und dem der zweiten Auflage der Apologie in den Vordergrund getreten ist, durfte um so weniger übergangen werden, da durch ihre Beantwortung nicht nur die Stellung, der Werth und die Echtheit der einzelnen neutestamentlichen Schriften ihre wahre Beleuchtung erhalten, sondern auch die absolute Wahrheit und die Göttlichkeit des Christenthums mit der Ansicht der tübinger Schule über den Gegensatz der judaistischen und paulinischen Richtung und ihre Versöhnung, wie über die Tendenzmacherei der neutestamentlichen Schriftsteller sich nicht vereinigen läßt. Im Uebrigen erörtert der Verfasser die Einheit der biblischen Lehre neben der Verschiedenheit der Lehrbegriffe in Uebereinstimmung mit den Resultaten der neuesten biblischen Theologie und im Gegensatz gegen die beiden Richtungen, von denen die eine überall unlösbare Widersprüche finden, die andere den Unterschied gänzlich aufheben will.

In der Darlegung der Grundzüge der christlichen Lehre stellt sich der Verfasser auf den biblischen Boden, indem er der kirchlichen Auffassung derselben keine normative Bedeutung zuschreibt, sondern sie nur als Zeugniß einer bestimmten Zeit betrachtet und von der Wissenschaft, die ihre Consequenzen zieht und das populär Ausgesprochene zu begreifen sucht, stets wieder auf den biblischen Grund recurriren will. So geht er von der Lehre über das Reich Gottes aus, weil diese von der Schrift selbst in den Mittelpunct gestellt wird, und reiht an dieselbe die übrigen Lehrbestimmungen an. So tief indessen der Verfasser in den Schatz der Schrift eindringt und so wahr er im Allgemeinen die neutestamentliche Lehre darstellt, wie er denn

mit Recht in der Lehre von der Sünde der schroffen Auffassung der formula concordiae entgegentritt und in der Lehre von der Person Christi die Menschwerdung Gottes als eine That des freien göttlichen Willens, die auch ohne die Sünde ausgeführt worden wäre, die Person Christi selbst aber entschieden als die Einheit Gottes und des Menschen, als die innigste Durchdringung beider Naturen faßt: so ist doch bei einzelnen Hauptdogmen nicht der volle Inhalt der biblischen Lehre wiedergegeben. So hätte die nähere Bestimmung der Art und Weise, wie die Durchbringung des Göttlichen und Menschlichen in Christo zu Stande kommt und sich verwirklicht, durch Benutzung von Phil. 2. auch für die populäre Darstellung in der Lehre von der Selbstentäußerung des Sohnes Gottes gewonnen werden können. Und die Lehre von der Versöhnung verliert ihren objectiven Gehalt, wenn Stirm von Jesu sagt: „In seinem unendlichen Mitgefühl versetzt er sich in die Seele der von ihrer Schuld niedergedrückten Menschheit hinein, trägt ihre Schuld auf seinem hohepriesterlichen Herzen, und der heilige Schmerz über ihre Sünden ist die Seele aller seiner Leiden" u. s. f. (S. 118.). Dieses Mitgefühl, dieses auf dem Herzen Tragen ist ein wesentliches Moment der Versöhnung, aber nur ein die That begleitendes, die Versöhnung selbst wird durch die objective Thatsache des Leidens und Sterbens vollbracht. Die Stellvertretung besteht nicht in bloßem Mitfühlen des Leidens, sondern in einem thatsächlichen Leiden und Sterben, welchem sich der Gottmensch als einem Strafleiden unterzieht. Wenn der Tod Jesu nicht als der Vollzug eines Strafurtheils an dem heiligen Repräsentanten der Menschheit betrachtet, sondern seine Bedeutung nur in das Mitgefühl Jesu verlegt wird, so kann er nicht eine objective Versöhnung bewirken, sondern nur die Versöhnung als eine auf anderem Wege geschehene für das Bewußtseyn vermitteln. Einer solchen subjectiven Auffassung des Todes Jesu, wie sie sich in ähnlicher Weise bei Lange findet, tritt daher auch Geß in seiner Bearbeitung der Versöhnungslehre (Jahrbücher für deutsche Theologie) entgegen, indem er sagt, Jesus habe uns

nicht bloß als fürbittender Seelsorger, sondern als selbst unter den Fluch tretender Versöhner vertreten. In der Lehre von der Rechtfertigung ist dem Glauben mit seinem Verzichten auf das eigene Selbst, dem tiefen Gefühl der eigenen Bedürftigkeit und der demüthig vertrauensvollen Hingabe an das von Gott dargebotene Heil ein sittlicher Werth zugeschrieben, durch den, wenn auch ausdrücklich alles sittliche Verdienst ausgeschlossen wird, in den Glauben ein Moment gelegt wird, das ihm nach protestantischer Lehre nicht zukommt, indem der Glaube einzig das die göttliche Gnade ergreifende Organ ist und aller Werth dem Menschen erst durch die Darreichung der Sündenvergebung und der Kindschaft, die im Glauben ergriffen werden, ertheilt wird. Geht auch durch die Mittheilung der iustitia imputata eine Veränderung im Menschen vor, so ist doch dieselbe erst Folge des Glaubens und die Empfänglichkeit selbst begründet noch keinen sittlichen Werth. Endlich scheint die Stellung der Lehre von der Trinität am Schluß der Glaubenslehre mit der Fassung derselben als einer immanenten nicht übereinzustimmen. Ist die Trinität eine immanente, so muß sie maßgebend für die ganze Entwickelung der Dogmatik seyn und daher in die Lehre von Gott aufgenommen werden, als sie wesentlich mit constituirend; an den Schluß, als die Dogmatik zusammenfassend, kann sie mit Schleiermacher nur gestellt werden, wenn sie als eine bloß transeunte gedacht wird.

In dem Abschnitt, welcher die confessionellen Differenzen beschreibt, erkennt der Verfasser der katholischen Kirche eine Bedeutung zu, die ihr allerdings für die Periode vor der Reformation zukommt, eine berechtigte Stufe der Entwickelung des Christenthums zu seyn, aber für das Entwickelungsstadium nach der Reformation nicht zugestanden werden kann, da von der Reformation an der Katholicismus, nicht der Romanismus bloß, den der Verfasser mit Recht von jenem unterscheidet, ein der immanenten Entwickelung des Christenthums widerstrebendes Beharren auf einem überwundenen Standpunct ist. Andererseits ist das gegenseitige Verhältniß des

lutherischen und reformirten Dogma's in nicht unionistischem Geist geschildert.

Während nach dem Bisherigen der Verfasser, wie es scheint, theilweise aus Accommodation an den Standpunct des zu belehrenden Freundes, um denselben desto sicherer zu überzeugen — in einzelnen Puncten dem Rationalismus und Subjectivismus, die zu bekämpfen, schon die erste, noch mehr aber die zweite Ausgabe der Apologie sich zur Aufgabe macht, in ihren Nachwirkungen zu viel Einfluß gestattet, so ist im Uebrigen dem Christenthum neben der Freiheit der Entwickelung so bestimmt seine Absolutheit gewahrt, die christliche Lehre so wahr und deutlich dargestellt, die Geschichte mit so unparteiischem, vorurtheilsfreiem historischen Sinn und so feinem Gefühl für alles geschichtlich Bedeutsame auch auf gegnerischer Seite behandelt, so vollständig und doch so übersichtlich erzählt, es wird ferner die sittliche und religiöse Einwirkung des Christenthums auf die Welt überhaupt, sie umzugestalten, wie auf das Leben des einzelnen Menschen, es zu beseligen, so allseitig und schlagend hervorgehoben, daß der Verfasser einen reichen Beitrag zur Lösung der Aufgabe, die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums zu beweisen, durch sein Werk gibt. Und da es eine Aufgabe gerade auch unserer Zeit ist, den gebildeten Laien das Christenthum und die Bibel näher zu bringen und die wissenschaftlich überwundenen Feinde des Christenthums durch die überzeugende Kraft desselben auch aus der socialen Gesellschaft mehr und mehr zu entfernen, so ist das Werk Stirm's vollkommen zeitgemäß.

Die Methode des Verfassers ist, dem Zweck entsprechend, die referirende; die Ueberzeugung von der Wahrheit des Christenthums soll dadurch gewirkt werden, daß der Verfasser den Leser in das Wesen und die Wirkungen des Christenthums selbst, in die Thatsachen des äußeren und inneren Lebens, hineinschauen läßt; der Beweis für die Wahrheit liegt in der Sache selbst. Nach dieser Methode wird der reiche Inhalt in dreizehn Briefen entwickelt, und es trägt diese Darstellungsweise dadurch, daß sie besondere Veranlassung gibt, Einwendungen zu machen und

zu widerlegen, Fragen zu stellen und zu beantworten, wesentlich dazu bei, die Schrift belehrend und anregend zu machen, wie auch der Verfasser in seiner meisterhaften Sprache dem gediegenen Inhalt ein entsprechendes Gewand gibt.

F. Dörtenbach.

Miscellen.

Programm der „haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion“ auf das Jahr 1857.

Die Directoren „der haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion“ haben in ihrer Herbstversammlung Ausspruch gethan über sechs bei ihnen eingegangene Antworten. Sie fingen ihre Arbeiten an mit drei Abhandlungen über die Preisfrage: Indem es als ein Resultat der neuesten kritischen Forschungen festgestellt werden kann, daß das Evangelium von Matthäus in seiner jetzigen Gestalt nicht stimmt mit den *λόγια*, die der Presbyter Johannes, nach Papias, bei Eusebius (hist. eccles. lib. 3. cap. 39.) erwähnt, so verlangt die Gesellschaft eine Abhandlung, worin das Verhältniß jenes Evangeliums zu diesen *λόγια* mit wahrscheinlichen Gründen nachgewiesen wird, und worin zugleich die Regeln festgestellt werden, nach welchen man die früheren und späteren Bestandtheile in demselben zu unterscheiden hat.“ Die erste dieser Abhandlungen war eine französische mit der Devise: Consuetudo sine varietate etc. Die zweite war ebenfalls eine französische mit der Devise: *ΠΕΙΡΑ ΓΝΩΣΕΩΣ ΜΗΤΗΡ*. Die dritte war eine deutsche mit dem Wahlspruch: divide et impera.

Obwohl nun erstbenannte Abhandlung theilweise von Hypothesen ausgegangen war, die noch eine nähere Erörterung erfordern, erkannten doch die Directoren darin eine so meisterhafte Arbeit, daß sie den Verfasser mit dem ausgestellten Ehrenpreise bekrönen zu müssen geglaubt und zugleich beschlossen haben, seine Schrift in die Werke der Gesellschaft aufzunehmen, ohne jedoch dadurch sich für jede von dem Verfasser aufgestellte Ansicht verantwortlich zu machen.

Bei Eröffnung des Namensbillets lasen sie: A. Reville, pasteur de l'église Wallonne à Rotterdam.

Der zweiten Abhandlung erkannten sie diesen Werth zu, daß sie dem Verfasser die gewöhnliche silberne Ehrenmünze zuwiesen, falls er ihnen seinen Namen bekannt machen wolle. Die dritte erschien ihnen zwar auch in gewisser Hinsicht lobenswerth, jedoch sie stand zu tief unter den vorhergehenden, daß sie sich verpflichtet fühlten, dieselbe ganz bei Seite zu legen.

Sodann schritten die Directoren zur Beurtheilung zweier holländischer Abhandlungen, bestimmt für „ein religiöses Lesebuch, worin eine vernünftige und gemüthliche Auffassung des Evangelium-Inhaltes im Gegensatze zu einer dogmatisch-mystischen Richtung, nach den Zeitbedürfnissen, klar ins Licht gestellt und mit Ernst empfohlen wird." Ueber die eine mit der Devise: sat cito, si sat bene, urtheilten die Directoren, daß das Gute, welches sie enthielt, so sehr durch Unvollständigkeit des Inhaltes und mangelhafte Form, so wie durch gemeine, den verschiedenen Personen in den Mund gelegte Sprache überwogen war, daß sie keineswegs in Erwägung gezogen werden könnte. Die andere mit dem Wahlspruch: „zalig zyn de reinen van harten" u. s. f., wurde von den Directoren in mancher Hinsicht als besser erachtet; indessen hatte ihrer Ansicht nach der Verfasser seine Arbeit weder durch Gehaltreichheit, noch durch behaglichen Stil, noch durch gemüthlichen Ton empfohlen, um auf Bekrönung Ansprüche machen zu können.

Endlich kamen die Directoren zu einer holländischen Abhandlung mit dem Wahlspruch: Ἐκ μέρους γινώσκομεν, auf die Frage: „Wie war die Vorstellung des Arius und seiner verschiedenen Nachfolger von der Person Christi? Welche Formen hat der Arianismus in der Dogmatik späterer Zeit angenommen? Wie hat eine unparteiische exegetisch-dogmatische Kritik über die Ansicht zu urtheilen?" Sie konnten dem Verfasser in mancher Hinsicht, z. B. wegen seiner Bekanntschaft mit früheren und späteren Arbeiten, regelmäßiger Methode und Klarheit vieler von ihm entwickelten Gedanken, ihr besonderes Lob nicht vorenthalten, mußten jedoch zu ihrem Bedauern seine Arbeit unbekrönt lassen, nicht nur wegen unnöthiger und ermüdender Weitschweifigkeit bei der Darlegung seiner und Anderer Ansichten, sondern auch wegen der Mängel in dem historischen Theile der Abhandlung, insbesondere bei der pragmatischen Betrachtung, und wegen Mangels an selbständigem Urtheile, in vielen Stellen des exegetisch-dogmatischen Theiles ersichtlich.

Es wird nochmals, zur Beantwortung vor dem 15. Decbr. 1860, die Preisfrage ausgeschrieben: „Welchen Einfluß hat das Verkennen des sittlichen Charakters der christlichen Offenbarung

bis jetzt ausgeübt auf die Vorstellung, Anwendung und Vertheilung ihres Inhaltes, und welche Verbesserung kann darin jetzt auf dogmatischem, praktischem und apologetischem Gebiete angebracht werden?"

Auch wird, vor dem 1. Sept. 1861, bei Erneuerung Antworten entgegengesehen auf die Fragen:

I. „Eine Geschichte der Lehre von der sittlichen Freiheit des Menschen, wobei der Gang der philosophischen Untersuchungen und der Inhalt des alten und neuen Testaments, so wie der Gebrauch, den die Christen von dem einen sowohl als von dem anderen gemacht haben, berücksichtigt werden müssen."

II. „Eine kurzgefaßte Geschichte des Materialismus bis auf unsere Zeit; eine Untersuchung der Ursachen, woraus sich die Erscheinung erklären läßt, daß dieser Materialismus sich besonders in unseren Tagen so sehr verbreitet hat, und eine Nachweisung der Mittel, ihn mit Erfolg zu bekämpfen." Bei der Untersuchung der Ursachen wünscht die Gesellschaft, daß besonders auf das einseitige Studium der Naturwissenschaften, der theoretischen Philosophie und der Theologie die Aufmerksamkeit gelenkt werde.

Die Gesellschaft hat beschlossen, zur Beantwortung vor dem 15. Decbr. 1860 folgende zwei Preisaufgaben zu stellen:

I. „Inwieweit ist der Glaube an den göttlichen Ursprung des Evangeliums abhängig von den Resultaten der historisch-kritischen Wissenschaft?"

II. „Welche Gründe können aus der Betrachtung der menschlichen Natur entnommen werden für den Glauben an unsere persönliche Unsterblichkeit, und welchen Werth hat man speciell dem Christenthume in Hinsicht auf diesen Glauben zuzuweisen?"

Auch wünscht die Gesellschaft, vor 1. Sept. 1861, eine historisch-kritische Darstellung der Principien und der damit zusammenhängenden Hauptansichten der sogenannten tübinger Schule.

Für die genügende Beantwortung aller obgenannten Fragen wird der erhöhte Ehrenpreis von 400 Gulden ausgesetzt, wobei den Verfassern die Wahl bleibt, den Werth ganz oder theilweise in baarem Gelde zu entnehmen.

Vor dem 15. Decbr. dieses Jahres werden die Antworten erwartet auf die Fragen: über die Verschiedenheit der Evange-

listen in der Mittheilung der Worte und Reden Jesu, das Autoritätsprincip, und die kirchliche Zucht unter den Christen.

Vor dem 1. Sept. 1860 müssen die Antworten einkommen auf die Fragen über die Entwickelung und den Einfluß des Sündenbegriffs und eine kritische Betrachtung des Inhaltes des Talmud.

Die Schriftsteller, welche sich um den Preis bewerben, werden darauf zu achten haben, daß sie ihre Abhandlungen nicht mit ihrem Namen, sondern mit einer beliebigen Devise unterzeichnen. Ein versiegeltes, Namen und Wohnort enthaltendes Billet, die Abhandlung begleitend, habe sodann dieselbe Devise zur Aufschrift. Die Abhandlungen müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt seyn, und zwar die in deutscher Sprache mit lateinischen Buchstaben, widrigenfalls sie bei Seite gelegt werden. Ueberdieß wird den Schriftstellern aufs Neue in Erinnerung gebracht, daß auf gedrängte Behandlung großer Werth gelegt wird. Auch sey eine deutliche Schrift dringend empfohlen, indem unleserlich Geschriebenes abgewiesen wird.

Ferner sind die Abhandlungen mit einer der Gesellschaft unbekannten Hand zu schreiben und postfrei an den Mitdirector und Secretär der Gesellschaft, Prof. D. W. A. van Hengel zu Leiden, einzusenden. Auch wird aufs Neue zur Warnung daran erinnert, daß es ohne Zustimmung des Vorstandes der Gesellschaft nicht erlaubt ist, seine gekrönte Abhandlung herauszugeben, weder einzeln noch in einem anderen Werke. Die Gesellschaft reservirt sich das Recht, von den eingelaufenen Abhandlungen nach Belieben zum allgemeinen Nutzen Gebrauch zu machen und dieselben, selbst wenn sie den Preis nicht erworben haben, theilweise zu veröffentlichen, entweder mit bloßer Hinzufügung der von den Verfassern gewählten Devisen, oder mit Nennung des Namens, falls die Verfasser, darum ersucht, ihn offenbaren wollen.

Schließlich wird in Erinnerung gebracht, daß die Verfasser ihre eingesandten Arbeiten nicht zurückbekommen, daß aber die Directoren davon eine Abschrift besorgen, wenn solche unter Angabe der Adresse und Gewährleistung der Kosten gewünscht wird.

Inhalt der theologischen Studien und Kritiken.

Jahrgang 1860, 2. Heft.

Abhandlungen:

Rothe, zur Dogmatik (Schluß).

Gedanken und Bemerkungen:

Buttmann, kritische Beobachtungen über den Text des codex Vaticanus B.
Bodemeyer, Beleuchtung der Abendmahlslehre des Dr. Keim.
Zyro, Erklärung von Matth. 11, 12.
Holtzmann, über Begriff und Inhalt der biblischen Einleitungswissenschaft.

Recensionen:

Anzeige einiger neuen, dem theosophischen Gebiet angehörigen Schriften; von Hamberger.

Inhalt der Zeitschrift für historische Theologie.

Jahrgang 1860. 2. Heft.

IV. Set-Typhon, Asahel und Satan. Ein Beitrag zur Geschichte des Orients. Von Professor Diestel.

V. Die Philosophumena und die Peraten. Von R. Baxmann.

VI. Mittheilungen aus der protestantischen Secten-Geschichte in der hessischen Kirche. Von H. Hochhuth.

VII. Marcion und die zwei letzten Capitel des Römerbriefs. Von Fr. Nitzsch.

VIII. Jacobus Spreng, genannt Probst. Von W. Klose.

IX. Bruchstücke einer Erklärung des athanasischen Glaubensbekenntnisses. Von G. Bickell.

Als vierte Abtheilung des sechsten Bandes von Olshausens Commentar über das Neue Testament ist erschienen:

Die Briefe Johannis, nebst einem Anhang über die katholischen Briefe, von Dr. Joh. Heinr. Aug. Ebrard. Geheftet. Preis 2 Thlr.

Die dritte Abtheilung, welche den zweiten Brief des Petrus und den Brief des Judas enthält, und womit das ganze Werk vollendet ist, wird im Laufe dieses Jahres erscheinen.

Königsberg, Januar 1860. **A. W. Unzer.**

In dem unterzeichneten Verlage ist soeben erschienen:

Die evangelische Kirche in der Gegenwart.

Eröffnungsaufsatz bei Uebernahme der Mitredaction der „Allgemeinen Kirchenzeitung"

von

Dr. G. V. Lechler,

Superintendent und Professor zu Leipzig.

(Auf besonderen Wunsch aus der Allg. Kirchenzeitung abgedruckt.)

Inhalt: Die Schillerfeier. — Union und Confession. — Das Verhältniß zu Rom. — Die Kirchenverfassungsfrage.

8. 2½ Bogen broch. Preis 5 Sgr. oder 18 kr.

Darmstadt 12. Febr. 1860.

Die Verlagshandlung von **Ed. Zernin.**

Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei in Gotha.

Friedrich Wilhelm Carl Umbreit,

geb. den 11. April 1795,

gest. den 26. April 1860.

Die Trauerkunde

von dem nach Gottes Rathschluß am 26. April d. J. zu Heidelberg erfolgten Hinscheiden unseres vielgeliebten Freundes und Mitarbeiters

Fr. W. C. Umbreit

ist dem Leserkreise dieser Zeitschrift ohne Zweifel schon längst auf anderen Wegen zugekommen. Dennoch können wir das gegenwärtige Heft, als letztes, bei dem der schon schwer leidende Freund noch mitwirkte, und erstes, das nicht mehr in seine Hand gelangt, nicht in die Oeffentlichkeit treten lassen, ohne dem theuern Manne, mit dem uns das Leben so innig verbunden hatte und von dem uns auch der Tod nicht trennt, ein Wort des Schmerzes und der Liebe zu widmen. Indem wir uns hierbei eine eingehendere Schilderung seiner Persönlichkeit und seines Wirkens, welche zur Zeit noch nicht ausführbar war, für ein späteres Heft vorbehalten, gedenken wir für jetzt nur dessen, was der sel. Umbreit in reichem Maße für diese Zeitschrift gethan hat. Er war ein Mitbegründer derselben und hat deren Anfänge mit begeisterter Liebe gepflegt; er hat im Laufe von 33 Jahren in der Arbeit der Redaction die treueste Sorgfalt und Umsicht bewiesen, um tüchtige und hervorragende Genossen heranziehen und das von ihnen Gelieferte zweckmäßig ordnen zu helfen; er hat aber auch selbst fast alle Jahrgänge in mannichfaltigster Art mit Beiträgen geschmückt, die zu dem Besten, Geistvollsten und Anregendsten gehören, was hier geboten worden ist,

und sämmtlich aus dem Geiste hervorgegangen sind, der das ganze Leben und Wirken Umbreit's durchdrang und beseelte, aus der innigen Verschmelzung lebendiger, lauterer, in Gottes Wort und Offenbarung wurzelnder Frömmigkeit mit freier Wissenschaftlichkeit, die überall nach dem vollen und frischen Verständniß der Sache aus ihrem innersten Mittelpuncte und Wesen heraus strebte. Für das Alles gebührt dem Hingeschiedenen zunächst unser, der Genossen und Mitarbeiter, wärmster, treuester Dank, der sich vor Allem dadurch bethätigen soll, daß der hohe und edle Sinn, der christlich fromme und wissenschaftlich lebendige Geist des Verewigten diesem von ihm mitbegründeten Werke als bestes Erbe von den Ueberlebenden bewahrt wird. Aber auch eine große Schaar Anderer, denen unser Umbreit durch die trefflichen Gaben, die er hier darzureichen pflegte, verehrungswürdig und lieb geworden ist, werden sich diesem Danke anschließen und mit uns das Andenken des unvergeßlichen Freundes segnen. Der Friede seines Herrn sei mit ihm!

Baden-Baden, den 16. Juni 1860.

Ullmann.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesammte Gebiet der Theologie,
in Verbindung mit
D. J. Müller, D. Nitzsch und D. Rothe
herausgegeben
von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

Jahrgang 1860 viertes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1860.

Abhandlungen.

1.

Nachweisung,
daß die im Bekenntniß unserer Kirche enthaltene Lehre von der stellvertretenden Bedeutung des Opfertodes Christi im Einklang stehe mit der heiligen Schrift.

Referat des Pastors **Schneider** in Schroda,
vorgetragen auf dem Synodalconvent der Diöcese Schrimm zu Bnin
im August 1858.

Einleitung.

Die allgemein zugestandene Thatsache, daß der Aufschwung, welchen die exegetische Theologie in diesem Jahrhundert durch den hingebenden Eifer von Schriftforschern jeder Richtung genommen hat, bisher von keinem bedeutenden Einflusse auf die systematische, besonders die dogmatische Theologie gewesen ist, hat Herrn von Hofmann zur Herausgabe seines Schriftbeweises bewogen. Dabei lag zweierlei in seiner Absicht. Erstens und hauptsächlich wollte er die Resultate eigener zwanzigjähriger, mit seltener Ausdauer getriebener, Forschungen in ein organisches Ganze zusammenfassen. Er wollte aber auch dabei der dogmatischen Arbeit — und im Verlauf der Sache ist der Schwerpunct dahin gefallen — eine neue Bahn brechen. Schon lange hatte die erlanger Schule darnach gerungen, den alten Geist in neue Schläuche zu gießen, d. i. die lutherische Dogmatik aus den Fesseln zu lösen, welche ihr die Scholastiker des 16. und 17. Jahrhunderts angelegt hatten, ohne irgend etwas von dem Inhalt aufzugeben. Aber was Form und was Inhalt sey, ist sehr schwer bestimmt, und so ging denn die Emancipation nicht eben leicht von Statten.

Mittlerweile, resp. schon früher, hatten diejenigen Theologen, denen wir die Renaissance der evangelischen Theologie hauptsächlich verdanken, Ullmann, Umbreit, Lücke, Nitzsch, Tholuck, J. Müller, Neander u. A., den umgekehrten Weg eingeschlagen, frisch und frei aus der Schrift heraus die köstlichen Perlen zu holen, das christliche Bewußtseyn zu vertiefen, zu erquicken und zu erkräftigen und es von da zu den Schätzen der Kirche zu führen und zu zeigen, wie dieselben voll evangelischen Lebens seyen. Es galt eine Reproduction des kirchlichen Bekenntnisses aus dem Bewußtseyn des gläubigen Christen und aus der Tiefe der heiligen Schrift. Wie natürlich waren diese Arbeiten vorwiegend exegetischer und geschichtlicher Art, und wo sie darüber hinaus gingen, waren es Monographien, wie Müller's „Lehre von der Sünde", oder sie versuchten sich erst am ethischen Stoff, wie die Arbeiten von Rothe, oder sie gaben sich als biblische Dogmatik, wie Nitzsch' „System".

Ersterem Kreise angehörig, aber von dem Geiste des anderen mächtig angehaucht und besonders tief eingegangen in das Studium des Mannes, der einst Mittelpunct und Seele dieses Kreises war, hat nun Herr von Hofmann den Versuch gemacht, was er selber freilich kaum so zugeben wird, beider Arbeit zu vereinen. Mit Eins wollte er die Form zerbrechen und, ohne das Bekenntniß der lutherischen Kirche in irgend einem Puncte aufzugeben, ein Lehrganzes aus den drei Factoren der heiligen Schrift, des Gemeindebewußtseyns a) und des Selbstbewußtseyns des gläubigen Christen heraus construiren.

Dieser Versuch ist eine apologetische That im höchsten Sinne und verdient schon dadurch eine ganz besondere Beachtung. Er verdient sie aber doppelt durch die Art und Weise der Ausführung, denn es darf Herrn von Hofmann das Zeugniß nicht versagt werden, daß er nicht bloß mit bewundernswerther Belesenheit

a) Es ist nicht dieß Wort, dessen er sich bedient; er spricht vom Bestande und der Geschichte der Kirche, aber sobald nur unter Gemeindebewußtseyn das verstanden wird, was das Wort wirklich ausdrückt, dürfte doch zugestanden werden, daß er nichts Anderes beschrieben hat; vgl. I. S. 16—27., bes. S. 23. in der 2. Aufl.

tener Schärfe, sondern auch mit einem echt christlichen
für die evangelische Wahrheit, mit demüthiger Unterord-
nter das, was ihm als Schriftwahrheit erschien, gearbeitet
– mit einem Ernste, der selbst Gegnern das Geständniß
ṣt, hier wehe evangelische Luft (Ebrard, die Lehre von
llvertretenden Genugthuung, S. 2.).

es ihm nun gelungen, was er intendirte? Ist die von
rgetragene Lehre probehaltig den beiden objectiven Correc-
gegenüber, die er selbst bezeichnet, dem Zeugniß der Kirche
h nur in seinem Sinne — und dem der heiligen Schrift?
n einer Wolke von Zeugen wird dieß verneint, verneint
ächlich mit Rücksicht auf denjenigen Punct, der in der
chen Lehre überhaupt und in einem ganz vorzüglichen Sinne
fmann's Lehrganzem Kern und Mittelpunct ist.

ir meinen die Lehre von dem Werke Christi. Thl. 2. S. 115.
und 7.) des Schriftbeweises hieß es: „Der Sohn David's
sraels Lehrer, der König des Himmelreichs Prophet desselben
rden. Weil er den Glauben nicht fand, mit welchem ihn
Volk hätte aufnehmen sollen, fing er sein Mittlergeschäft
it an, von sich selbst zu zeugen, um durch Selbstbezeugung
Glauben zu wirken. So geschah es, daß sich Jesaia's Weis-
ing erfüllte, der zufolge das Prophetenthum in seinem letzten,
Heil nicht bloß verkündigenden, sondern auch schaffenden Trä-
durch die tiefste Schmach des Leidens hindurch zur offen-
en Herrlichkeit geführt werden sollte. Die Aussage dieser
atsache lautet bei uns dahin, daß Jesus erstens durch sein
lk den Tod des Verbrechers gestorben, daß er zweitens diesem
de nur dadurch verfallen, weil er sich auch dieser äußersten
irkung des gottfeindlichen Willens gegenüber bewähren wollte,
ß er drittens mit dieser Vollendung und diesem Ausgang
nes Berufslebens ein in seiner Person verwirklichtes Ver-
ltniß Gottes und der Menschheit hergestellt hat, welches nicht
hr durch die Sünde bedingt war." Im Gefühle des Gegen-
es, in den er dadurch zu der bis dahin geltenden Lehre ein-
g, fügt er hinzu: „Wir sind hier in dem Falle, nicht sowohl
weisen zu müssen, daß die Schrift dieß Alles lehrt, als viel-

„mehr, daß Alles, was die Schrift lehrt, in dieser unserer Aus„sage enthalten ist.“

Im Verlaufe des Streites, der sich an diese allerdings „dürftige und äußerliche Fassung“ (Delitzsch, Hebräerbrief, S. 712.) knüpfte, hat der Satz wesentliche Modificationen erfahren und neuerdings in der 2. Aufl. des 1. Theils eine Form erhalten, die als eine erhebliche Annäherung an das kirchliche Dogma („wesentlicher Fortschritt“, Delitzsch) angesehen werden kann. Lehrganzes V, 4—7. S. 47. 48. heißt es: „Welche Geschichte „mit dieser Menschwerdung angehoben hat, ergibt sich zunächst „theils aus der Gestalt, in welche das innergöttliche Verhältniß „hiermit eingegangen, theils aus dem Zweck, zu welchem es in sie „eingegangen ist. Da der Gegensatz Gottes des Vaters und „seines den Folgen der Sünde unterstellten Sohnes seinen Grund „in dem zu lösenden Widerspruche zwischen dem ewigen göttlichen „Liebeswillen und der Gottes Zorn heischenden Sünde der Mensch„heit hatte, so wird er sich bis dahin vollzogen haben, wo des „Sohnes persönliche Gemeinschaft mit dem Vater unter aller „Folge der Sünde, also bis in den Tod, zu Ende bewährt und „hiermit in seiner Person der Widerspruch gelöst war.

„5) Welchen Verlauf aber die Vollziehung dieses Gegensatzes „gehabt hat, ergibt sich weiter einerseits aus der Forderung, „welche diese geschichtliche Gestaltung des innergöttlichen Verhält„nisses an Israel richtete, und andererseits aus der Thatsache, „daß sich das israelitische Volk derselben geweigert hat, da es „ja noch neben der Gemeinde Jesu Anspruch darauf macht, die „Gemeinde Gottes zu seyn. Was nun erstlich die Forderung „selbst anlangt, so mußte sich das Verhältniß Gottes des Vaters „und des Menschen Jesus, da es eine in Folge der Sünde „erfolgte Selbstgestaltung des innergöttlichen Verhältnisses war, „in einer Weise bethätigen, welche bußfertigen Glauben forderte, „den Glauben also, daß in ihm die wiederherstellende Vollendung „des Verhältnisses Gottes und der Menschheit vorhanden sey. „Eine Bezeugung dieses Inhaltes wird also die Selbstbethätigung „des innergöttlichen Verhältnisses in seiner nunmehrigen geschicht„lichen Gestaltung gewesen seyn, und zwar, da sich jede Möglichkeit,

ı Glauben zu wirken, erschöpfen mußte, Bezeugung des
es durch den Vater und Selbstbezeugung des Sohnes. Da
un aber zweitens das israelitische Volk den Glauben
gert hat, während sie nicht anders als mit Erschöpfung
Widerspruchs gegen sie aufhören konnte, so muß ihr Aus-
gewesen seyn, daß Jesus durch sein zum Gehorsam des
bens ungewilltes Volk den Tod, und zwar, da es als Volk
widerstritt, den Verbrechertod, erlitten hat.

i) Nachdem sich nun aber der Gegensatz des Vaters und
Sohnes, in welchen das innergöttliche Verhältniß mit Jesu
schwerdung eingetreten war, und die Gemeinschaft des
nes mit der sündigen Menschheit, vermöge welcher er aller
de unterstand, bis dahin vollzogen hatte, daß der Vater
Sohne und dieser sich selbst das Aeußerste, was dem sün-
ı Menschen nach seiner Naturseite durch Gottes Zorn wider-
en kann, durch den Haß des in dem Ungerechten wirksamen
en hatte widerfahren lassen, so war in der persönlichen
esgemeinschaft Gottes des Vaters und des unter aller Folge
Sünde bewährten Jesus der Widerspruch zwischen dem
zen Liebeswillen Gottes und der Gottes Zorn heischenden
nde der Menschheit gelöst, weil ein Verhältniß Gottes und
Menschheit verwirklicht, für welches die Schuld der Sünde
Gottes Zorn nicht mehr und welches aller Wirkung des
zen entnommen war, indem es seine Bestimmtheit nicht mehr
der Sünde der sich selbst fortpflanzenden Menschheit hatte,
dern von der inner der sündigen Menschheit und unter der
ge ihrer Sünde bis zu Ende bewährten Gerechtigkeit des
hnes.

„7) Und da der Tod als verschuldete Folge der Sünde
n hiermit zu Ende gegangenen Verhältniß Gottes und der
enschheit angehörte, so kann Jesus, in dessen Person die Mensch-
it Gegenstand einer Liebe Gottes des Vaters geworden ist,
lche den Zorn und die Sünde von sich und die Macht
s Argen von ihr ausschließt, auch nicht im Tode geblieben
yn. Wohl aber muß er Mensch geblieben seyn, da nur in
iner Person dieses neue Verhältniß der Menschheit zu Gott

„verwirklicht vorhanden war, und muß also auch vor Allem selbst „als Mensch die göttliche Bethätigung desselben an sich erfahren „haben. Demnach kann der Todeszustand für ihn nur Uebergang gewesen seyn in ein menschliches Leben neuer Art, in „welchem er nun seine Natur zum unbedingten Mittel der Bethätigung seiner ewigen und geschichtlich vollendeten Gemeinschaft „mit Gott dem Vater besaß, so daß in ihm eine unbedingte „Gottesgemeinschaft der Menschheit verwirklicht und seine Bethätigung derselben gegen den Vater und gegen die Menschheit „von nun an die Vermittelung des Verhältnisses Gottes und der „Menschheit war."

Ausführlich und zusammenhängend äußert sich Hofmann über seine Lehre da, wo er noch einmal auf deren Schriftmäßigkeit sich beruft und zugleich ihre Uebereinstimmung mit der Kirchenlehre versichert, Thl. 2. S. 333—335., am Ende der gründlichen Untersuchung über das fünfte Lehrstück. Die Aufnahme noch dieser Stelle wird uns viel Worte ersparen.

„Daß nach Gottes Ordnung das Leben und Wirken Jesu „einen Ausgang genommen hat, mit welchem in seiner Person „das Verhältniß Gottes und der Menschheit aufhörte, durch die „Sünde bestimmt zu seyn, indem sich seine Gemeinschaft mit Gott „auch in dem Aeußersten, was Sünde und Satan wider das „Werk des Heils vermochten, zu Ende bewährt hat, dieß und „nichts Anderes, also dasselbe, was in unserm Lehrganzen ausgesagt ist, haben wir bei alle den mannichfaltigen Beziehungen, „in welchen mit und ohne Gebrauch alttestamentlicher Stellen „von dem Tode Christi die Rede ist, als den immer gleichen „Inhalt der apostolischen Aussagen erkannt. Daß der Glaube „unserer Kirche, auch wo er in den Formen einer hierin nicht „enthaltenen Theorie einhergeht, nicht bloß in keinem Widerspruch „damit steht, sondern auch nichts enthält oder meint, was hier „fehlte, glaube ich dießmal, wiewohl es nicht zu meiner Aufgabe gehört, nicht ungezeigt lassen zu sollen.

„Um was es der Kirche zu thun ist, wenn sie von einem „stellvertretenden Gehorsam des Leidens und Thuns Christi spricht, „durch welchen der durch die Sünde beleidigten Gerechtigkeit

genuggethan ist, wird man in diesen vier Sätzen
erkennen: erstlich, daß die Entfremdung zwischen Gott
er Menschheit ein- für allemal in Friedensgemeinschaft
delt ist; zweitens, daß dieß eine Wandlung nicht des
ltens der Menschen, sondern des Verhältnisses Gottes zur
hheit und der Menschheit zu Gott ist; drittens, daß nicht
lenschheit von sich aus, sondern Gott in Christo dieselbe
fft hat, und viertens, daß Gott dieselbe so beschafft hat,
er darin seinen Liebeswillen nicht ohne seinen Haß gegen
ünde bethätigte. Daß sich die drei ersten Stücke in unserer
ige finden und somit die Grundlehre unserer Kirche von
Rechtfertigung allein aus dem Glauben bei ihr ungefährdet
, bedarf wohl keiner Erinnerung. Aber auch das vierte
i ihr ebensowohl als in der hergebrachten Darstel-
g enthalten, nur mit dem Unterschiede, daß in der letztern
beleidigte Heiligkeit Gottes eine entsprechende Genugthuung
rt, welche zuerst geleistet werden muß, damit Gott wieder
ig seyn kann, während bei uns, was in Christo geschehen
beides zugleich ist, Bethätigung der Liebe Gottes gegen
Menschheit und seines Hasses gegen die Sünde, indem der
pferische Anfang eines neuen Verhältnisses zwischen Gott
der Menschheit nicht ohne den entsprechenden Abschluß des
erigen, durch die Sünde bestimmten, geschehen ist. Dieser
chluß beginnt damit, daß der Anfänger einer neuen Mensch-
unter der durch die Sünde gegebenen Bedingtheit der
ischlichen Natur sein Leben entfaltet, setzt sich damit fort, daß
der Gerechte, berufsmäßiges Wirken gegen die Sünde übt,
vollendet sich damit, daß er sich widerfahren läßt, was die
ndschaft der Sünde wider Gott über ihn verhängt. Jesu
den und Sterben ist dieses Abschlusses Vollendung und hat
ran seine wesentlich unterscheidende Bedeutung, indem in ihm
t das Aeußerste zur Verwirklichung gekommen ist, welches der
ittler des Heils erleiden und leisten konnte, damit das durch
Sünde bestimmte Verhältniß Gottes und der Menschheit in
zugleich diesem selbst und dem göttlichen Liebesrathschluß
tsprechendes und also die Sünde gutmachendes Ende ausginge.

„Indem nach unserer Darstellung nicht der Sünder oder der „für denselben eintretende Sohn Gottes dasjenige thut, was bis„her unterlassen, oder dasjenige erleidet, was bisher verschuldet „war, kommen wir nicht in Versuchung, die Leistung Jesu als „eine Gesammtthat des menschlichen Geschlechtes vorzustellen, was „sie ja nicht ist, und indem die Leistung Jesu nicht als ein Ersatz „für die Gott angethane Beleidigung erscheint, welcher erst „geschehen muß, damit Gott gnädig sey, wird Gottes Gnaden„erweisung nicht bloß ermöglicht durch dieselbe, sondern sie ist „selbst die Verwirklichung des göttlichen Gnadenwillens, was sie „ja auch ist. Wir zerlegen weder die Sünde der Menschheit in „Unterlassung und Uebertretung, noch den Gehorsam Christi in „Thun und Leiden auf eine der lebendigen Wirklichkeit nicht ent„sprechende, bloß begriffliche Weise, sondern der einigen Sünde „einheitlicher Abschluß ist Jesu Gehorsam im Wirken zuerst und „im Leiden darnach. Und weder in Gott treten Liebe und Ge„rechtigkeit so auseinander, daß die Forderung der letztern von „dem Willen der ersteren unterschiedlich verwirklicht würde, noch „kommen Vater und Sohn in solchen Gegensatz zu stehen, daß „der Sohn Gegenstand der strafenden Gerechtigkeit des Vaters „würde, sondern, was da geschieht, ist einheitliche That der Liebe „Gottes zur Menschheit, welche zugleich Haß gegen die Sünde „ist, und gemeinsame That des Vaters und des Sohnes zur „Verwirklichung dieses die Sünde hassenden Liebeswillens. Doch, „ob der Ausdruck unseres Lehrganzen angemessener ist, als der des „kirchlichen Herkommens, mögen Andere beurtheilen; daß er der „Schrift besser entspricht, glaube ich gezeigt zu haben“ (S. 335.).

Der Verfasser des Schriftbeweises nimmt also, zurückgestoßen durch die mechanische Auffassung von der Stellvertretung Christi, wie durch die äußerliche Abrechnung zwischen Schuld und Strafe in der Versöhnung, bei der vulgär-kirchlichen Fassung der Soteriologie im Gegensatz gegen die subjective Auffassung, welche Luther dieser Lehre gegeben hat, einen objectiven theologischen Standpunct ein. Er hat diesen auch in der zweiten Schutzschrift besonders geltend gemacht (vgl. Weizsäcker, Jahrbücher für deutsche Theologie, III, 1. S. 154—188.). Nur von dem, was (mit

ndigkeit) aus dem Wesen des dreieinigen Gottes, des
iligen, besonders aber liebevollen und durchaus unendlich
hervorgeht, will er sich bestimmen lassen. Alles ist in
ınd ausschließlich Gottes freie That, so sehr, daß auch
pfer Christi nicht den Schein einer Gesammtthat der
heit tragen darf. Aber gerade durch diese allzu scharfe
annung des Gegensatzes gegen den Pelagianismus, durch
nseitige Scheu vor jeder Aeußerlichkeit, deren Schein auf
Wesen fallen könnte, mehr noch vor jeder, auch nur durch
nerstes Wesen gegebenen, Beschränkung der abstracten
sfreiheit Gottes, durch die damit wider seine eigene ur-
liche Absicht gegebene rückhaltslose Hingabe an die Specu-
gelangt er mehrfach zu Resultaten, die er selbst sonst als
elagianismus verwandte bezeichnet haben würde.

nächst wird der Begriff der Sünde durch Urgirung der
ngs in der Bibel anerkannten, aber immer nur in Be-
z auf die mögliche oder unmögliche Versöhnung durch
ıs (s. u. II. A. 1.) geltend gemachten Unterscheidung sata-
und menschlicher Sünde geschwächt. Sodann wird der
ung des Gewissens, dessen Qualen einen der Sünde bis
Tod zürnenden Gott setzen, nicht genügt und eben so wenig
lben die Ruhe gegeben, die aus gebüßter Sünde, d. i. aus
e, kommt; denn Christi Leiden ist nur ein Widerfahrniß aus
e des kosmisch wirkenden, aus Gott herausgesetzten Zornes
s, dessen eigentlicher Gegenstand Christus nicht ist. Somit
et derselbe nur nach seiner Naturseite, aber erfährt nicht,
nicht innerlich die Pein, von der wir erlöst zu seyn wün-
Ist ja doch sein Leiden nur Folge seiner Einverleibung
: sündige Menschheit (vgl. Schriftbeweis, II. A. S. 320—322.,
zsch a. a. O. S. 713. 714.).

Daß Hofmann damit in Gegensatz zur Kirchenlehre, oder, wie
gt, zur hergebrachten Darstellung, vom Werke Christi getreten
spricht er selbst überall offen aus. Auch über die Differenz-
te waltet insofern keine Meinungsverschiedenheit, als überall
lich dieselben bezeichnet werden. Am bündigsten hat sie
tzsch a. a. S. O. 708. und 709. dargestellt.

Der Schriftbeweis bejaht mit der herkömmlichen Lehre:

a) daß Jesu Todesleiden Folge der Sünde der Menschheit war;

b) daß dem Gnadenwillen Gottes damit Genüge geschehen, wie es geschehen mußte, nachdem Sünde und Tod in der Welt war;

c) daß er der Menschheit zu Gute gelitten habe, indem sein Widerfahrniß Leistung des Heilsmittlers war;

d) daß er uns mit Gott versöhnte, indem er seine auf unser Heil abzweckende gottmenschliche Gemeinschaft mit Gott auch durch die äußerste Folge der Sünde hindurch bewährt habe.

Dagegen wird verneint:

a) daß Jesu Todesleiden Strafe unserer Sünde gewesen sey;

b) daß damit dem Zorne Gottes Genüge geschehen sey;

c) daß Christi an der Menschheit Stelle gelitten habe;

d) daß unsere Versöhnung darin bestehe, daß in Jesu Tod unsere Sünde gestraft oder auch durch sein ethisches Thun im Leiden gebüßt sey.

Dieß sey, sagt Hofmann, ausdrückliche Lehre der Schrift und eigentlicher Sinn der Kirchenlehre (welche vom kirchlichen Herkommen unterschieden wird). Die Wahrheit dieser Behauptungen zu untersuchen, ist nun unsere Aufgabe. Ich meine nicht die Frage, ob Hofmann gegen Philippi oder Harnack Recht habe, auch nicht einmal, ob der Versuch des Schriftbeweises gelungen sey, oder „wir nur neu am Anfang stehen", sondern einzig und allein, ob die Lehre von der Rechtfertigung und der Versöhnung, die wir bis heute gepredigt, mit der wir die Sterbenden getröstet haben, aus der sich unsere ganze Glaubens- und Sittenlehre erbaut, des Grundes ermangele, des kirchlichen wie des biblischen.

Es wird unmöglich seyn, diese Lehre ohne Bezug auf den Schriftbeweis zu behandeln; aber es scheint mir durch unser Interesse geboten, diesen nicht hervorzuheben, sondern, mit dessen und anderen Einwendungen wohlbekannt und deren Gewicht gewissenhaft abwägend, recht unbefangen an die Untersuchung

en und dieselbe unmittelbar aus den Quellen heraus- en.

e zerfällt von selbst in zwei Theile:

Was lehrt die Kirche?

Was lehrt die Schrift?

I.

)ie Frage, was die Kirche lehre, ist bestimmter zu fassen. resp. unsere Kirche ist die unirte evangelische, eine andere ı wir nicht. Aber innerhalb dieser Kirche sind verbrüdert verbunden drei Confessionen: die lutherische, die reformirte,)es Consensus. Somit redet „unsere Kirche“ dem Lutheraner der Concordia, dem Reformirten aus dem heidelberger :chismus, der helvetischen Confession ꝛc., dem Bekenner des :sensus, aus der Augustana variata u. s. w. (vgl. Nitzsch, undenbuch). Wir haben uns daher zur Beantwortung unserer ıge an eines dieser dreierlei Symbole zu halten. Wähle das erste, so geschieht das nicht allein, weil ich mich selbst ihm von ganzer Seele bekenne, sondern auch, weil einzig um :ses sich die Frage wirklich bewegt. Indessen liegt es nicht ıßer unserer Aufgabe, auch das andere Bekenntniß zu hören. ndem ich mich dieser Arbeit unterziehen will, hoffe ich zweierlei rucht, einmal, zu zeigen, wie kräftig und einmüthig sich die vangelische Kirche zu der angefochtenen Lehre bekenne, und zum ndern, für das Verständniß der hofmann'schen Theorie einen ıeuen Gesichtspunct zu gewinnen. Sonach frage ich: was lehrt)ie Concordia? und schließe an die Beantwortung dieser Frage die andere nach dem reformirten Bekenntniß vom Werke Christi und dessen Verhältniß zu dem unserigen (von derselben Lehre).

A. Die Concordia.

1. Die ökumenischen Symbole

enthalten die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung nicht, aber auch nichts, was derselben widerspräche; vielmehr liegen deren stamina in ihnen.

Das apostolische sagt nur die Thatsache des Leidens und des

Kreuzestodes Christi aus, den es unseren Herrn nennt, an welchen Ausdruck bekanntlich die älteste Soteriologie sehr eng anschloß. Etwas weiter geht das symbolum quicunque, das freilich, durch sein Interesse für die orthodoxe Trinitätslehre anderweitig in Anspruch genommen, sich genügen läßt, den „rechten christlichen Glauben" dahin zu normiren, daß Christus passus est pro nostra salute. Ausführlicher ist das Nicänum in seiner Christologie. Die frühere Redaction: *τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα παθόντα καὶ ἀναστάντα*, bestimmter noch in seiner symbolisch gewordenen Form: *τ. δ. ἡ. τ. ἀ. κ. δ. τ. ἡ. σ. κ. ἐκ τῶν οὐρανῶν κ. σ. ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου κ. ἐ. σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ π. καὶ ταφέντα.* Hier haben wir allerdings das *ὑπὲρ ἡμῶν* der heiligen Schrift wieder, aber wir wissen auch, daß dessen Bedeutung streitig ist und von uns an anderer Stelle gesucht werden muß. Uebrigens läßt sich nicht leugnen, daß die hofmann'sche Lehre mit diesem Bekenntniß sich sehr wohl verträgt; ja namentlich die ältere Redaction scheint für ihn zu entscheiden und es würde dieß vielleicht auf die z. B. von Wuttke in Reuter's Repertorium ausgesprochene Anklage zurückführen, Hofmann gehe in den oft unklaren und unreinen soteriologischen Vorstellungen des dritten und vierten Jahrhunderts über Anselm's epochemachende Theorie zurück. Diese nun, Anselm's einfach große Idee, liegt zwischen den ökumenischen Symbolen und denen der Reformation. Sie hatte im 16. Jahrhundert eine solche Herrschaft erlangt, daß als Kanon gelten kann: wo nicht ausdrücklich eine andere Versöhnunglehre vorgetragen wird, da gilt die anselmische. Wir setzen dieselbe wohl in diesem Kreise mit Recht als bis ins Einzelne bekannt voraus und gehen daher bald dazu über, sie in derjenigen Modification darzulegen, die sie in den reformatorischen Bekenntnissen erlangt hat.

2. Luther.

Bei der eigenthümlichen Art der, auch die F. C. nicht ausgeschlossen, durchaus dem praktischen, resp. dem polemischen

je entsprechenden lutherischen Symbole und bei dem gewal-
influß, den der Reformator auf dieselben geübt hat, dürfen
durch Behauptungen in den Schutzschriften noch besonders
veranlaßt — uns nicht versagen, vorher unseres Luther
Lehre zu bestimmen und darzulegen, wie dessen „großer
bensgeist in der Fülle seiner Anschauungen dem vorhan-
n Begriffsvorrath weit vorangeeilt und dessen prophetische
e immer noch von uns eine weitere Entwickelung verlangt."
säcker a. a. O. S. 185.). Da danken wir zuvörderst noch Köstlin
ie bündige Weise, in der er die Fabel von einem früheren
späteren Luther zurückgewiesen (Realencykl. VIII. S. 608.),
machen geltend, daß dieser von Anfang an sicher und stetig,
selber treu, den einen Gedanken nach allen Seiten hin ent-
t hat, in dem ihm alle Religion aufging und der ihm den
rmatorischen Drang gab. Die Lehre von der Rechtfertigung
dem Glauben ist bei ihm der Ausgangspunct auch für das
inbar Fernste — wie viel mehr für die vorliegende Theorie! —
es wird leicht seyn, zu zeigen, wie er, fern von jeder syste-
tischen oder strict wissenschaftlichen Form, doch eine Heilslehre
stellt, die den Gedanken Anselm's erweitert und vertieft. Freilich
rfen wir uns nicht irre machen lassen, wenn er bei der Arbeit,
eine Idee immer wieder zu wenden und anzuwenden, gegen
e Form nicht immer spröde ist. So taucht allerdings, nur unter
nderm Sinne, die ganze origenistische Lehre von dem in seinem
ermeintlichen Siege getäuschten und überwundenen Teufel auf,
nd indem wir dieselbe hier offen vorerst citiren, thun wir es,
m zu beweisen, daß dieß nicht Luther's Lehre war, daß sie auch
nicht etwa unvermischt neben seiner Lehre herging, sondern daß
er es vielmehr verstand, selbst diese Vorstellung sich dienstbar zu
machen. Am allerwenigsten ist es ein Rest aus mönchischer Zeit,
denn es gehören die Predigten, denen wir die Aussprüche ent-
nehmen, den Jahren 1530 und 1537 an (Walch, XI. S. 2013.
2040 ff.). „Der Teufel ward der Welt mächtig mit diesen Stücken:
„Sünde, Tod und Gesetz. Luc. 11, 21. Cum fortis armatus.
„Es konnte ihm Niemand die Stärke hinreißen, ohne allein
„Christus. Darum steckt der Teufel ein Panier auf, das lautet

„also: Ich bin ein Herr und Gott der Welt und alle Menschen „sind mein. Christus reißt ihm das Panier weg. Der Teufel „ist zornig, läuft dem Jesu nach. Christus sagt: was diese Leute „Uebels gethan haben, das erhole an mir. Der Teufel thut es „treulich und hetzet die ganze Welt, heilige Leute, Obrigkeiten, „Pilatum, Caipham, Herodem, Hannam an den Jesum, daß er „soll sterben für das Volk, denn es bringet ihn in den Tod. „Der sperrt den Rachen auf und will ihn fressen, aber er frißt „den Tod an ihm. Denn Christus durchbohret ihm den Bauch, „nimmt ihm seine Gewalt; die Hölle bindet ihn mit den Schmer„zen, aber sie kann ihn nicht halten. Apgesch. 2, 42.; Ps. 16, 16. „Gott reißt ihn heraus.“ Und eben so predigt er zu Koburg im Jahre von Augsburg: „daß man dem Manne Christus zusehe, „so wie wir sehen, daß er sich mit dem Teufel, Sünde und Tod „beißt, und würget sie auch in seinem Blute.“ Das klingt allerdings origenistisch und auch Hofmann konnte aus diesen Sätzen Belege finden, aber man lese nur jene Reden weiter, z. B. wie Christus S. 2019. „bittet für die armen Sünder (als ein Advo„catus): Ach Vater, der Sünder ist ein Stummer, kann nicht „reden, ich habe für ihn genug gethan. Schone sein“, und man wird einräumen müssen: hier ist auch mehr denn Origenes.

Die Osterdienstagspredigt in der Kirchen-Post (Walch, XI. S. 989.) schließt, es sey das Wort Genugthuung, von der Gnade Gottes geredet, zu schwach „und das Leiden nicht genug geehret, „welchem man muß höhere Ehre geben, daß er nicht allein für „die Sünde genug gethan, sondern uns auch erlöset von des „Todes, Teufels und der Höllen Gewalt und ein ewig Reich „der Gnaden und tägliche Vergebung auch der übrigen Sünde, „so in uns ist, bestätigt und also uns worden, wie St. Paulus „sagt, 1 Kor. 1, 30., eine ewige Erlösung und Heiligung, wie „davon droben weiter gesagt ist.“ Und droben ist weiter gesagt, denn seine ganze Lehre ist eine Ausführung dieser beiden Sätze, deren einen der Schriftbeweis leugnet, den anderen abschwächt. Das Schriftchen „von der Freiheit des Christenmenschen“, jenes Meisterstück evangelischer Mystik (6. Sept. 1520), legt in frischer, feuriger Sprache dar, wie der Christenmensch ein freier Herr

sey über alle Dinge und ein dienstbarer Knecht aller Dinge. Das ist die Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung, die dort fast ganz in einander fließen. Nur der geistliche Mensch ist frei; sein höchstes Gut, darin ihm seine Freiheit gewahrt ist, „ist das Wort Gottes. Fragst du aber: Welches ist denn das „Wort, das solche große Gnade gibt, und wie soll ich's brauchen? „Antwort: es ist nichts Anderes, denn die Predigt, von Christo „geschehen, wie das Evangelium innehält.“ Diese Predigt sagt die Untüchtigkeit der eigenen Werke und das bevorstehende Verderben aus; „daß du aber aus dir und von dir, d. i. aus „deinem Verderben, kommen mögest, so setzt er dir vor seinen „Sohn Jesum Christum und läßt dir durch sein lebendiges, köst„liches Wort sagen, du sollst in denselben mit festem Glauben „dich ergeben und frisch in ihn vertrauen. So sollen dir um „desselben Glaubens willen alle deine Sünden vergeben, all' dein „Verderben überwunden seyn und du gerecht, wahrhaftig befriedigt, „fromm und alle Gebete erfüllet, auch von allen Dingen frei „seyn.“ Wer nun dieß Wort fest glaubet, seine Werke verwirft, Gesetz und Evangelium recht vernimmt, empfängt aus letzterem des ersteren Erfüllung, ja „deß Seele wird mit ihm vereinigt „so ganz und gar, daß alle Tugenden des Wortes auch eigen „werden der Seelen.“ Und so gelangt er denn, nachdem er noch einmal dem Glauben das Wort geredet, den zu weigern, heiße „Gott Unehre anthun“, zum Glanzpunct der Exposition, d. h. er zeigt das Verhältniß der Seele zum Erlöser im Bilde der Ehe. „So werden auch beider Güter, Fall, Unfall und „alle Dinge gemein, daß, was Christus hat, das ist eigen der „gläubigen Seele, was die Seele hat, wird eigen Christo. So „hat Christus alle Güter und Seligkeit, die sind der Seele eigen. „So hat die Seele alle Untugend und Sünde auf ihr, die wer„den Christi eigen. Hier hebt sich nun der fröhliche Wechsel „und Streit. Dieweil Christus ist Gott und Mensch, welcher „noch nie gesündigt hat und seine Frömmigkeit unüberwindlich, „ewig und allmächtig ist, so er dann der gläubigen Seelen Sünde „durch ihren Brautring, d. i. der Glaube, ihm selbst eigen macht „und nichts Anderes thut, denn als hätte er sie begangen, so

„müssen die Sünden in ihm verschlungen und ersäufet werden. „Denn seine unüberwindliche Gerechtigkeit ist allen Sünden zu „stark. Also wird die Seele von all' ihren Sünden lauterlich „durch ihren Mahlschatz, d. i. des Glaubens halben ledig und „frei und begabt mit der ewigen Gerechtigkeit ihres Bräutigams „Christi. Ist nun das nicht eine fröhliche Wirthschaft, da der „reiche, edle, fromme Bräutigam Christus das arme, verachtete, „böse Hürlein zur Ehe nimmt und sie entledigt von allem Uebel „und zieret mit allen Gütern.“ So rühmt er weiter und malt uns den Herrn, wie er „vor Gottes Augen unaufhörlich vor „die Seinen steht und sich selbst opfert und Alles thut, was ein „frommer Priester thun soll. Er bittet für uns, wie St. Paulus „Röm. 8, 34. sagt.“ Dieß Alles findet nun im zweiten Theil vom Dienste des äußerlichen Menschen seine praktische Ausführung, und es folgt endlich aus dem Allem der Schluß, „daß ein Christen„mensch nicht lebt in ihm selber, sondern in Christo und seinem „Nächsten durch die Liebe; durch den Glauben fährt er über sich „in Gott und aus Gott fährt er wieder unter sich durch die „Liebe und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe. „Gleichwie Christus sagt Joh. 1, 51: Ihr werdet noch sehen „den Himmel offen stehen und die Engel auf- und absteigen über „den Sohn des Menschen. Siehe, das ist die rechte geistliche, „christliche Freiheit, die das Herz frei macht von allen Sünden, „Gesetzen und Geboten, welche alle andere Freiheit übertrifft, „wie der Himmel die Erde. Welche gebe Gott recht zu verstehen und zu behalten.“

In der Folgezeit treten nun diese hier so innig ineinander verknüpften Gedanken, als deren Kern wir wohl angeben können: wir haben die Seligkeit darin, daß unsere Sünden in Christo verschlungen sind, schärfer auseinander, ohne an ihrem Inhalte eine Aenderung zu erfahren.

„Also ist Christus, unser Herr und Erlöser, recht in der Hölle „selbst gewesen; denn er hat wahrhaftig den Tod und die Hölle „gefühlt an seinem Leibe“ (im J. 1544 zu 1 Mos. 42, 38. Walch, II. „S. 2281.). „Es ist hier kein Wort in der ganzen Epistel Pauli „an die Galater, sonderlich in den ersten drei Capiteln, darinnen

postel nicht das Hauptstück christlicher Lehre handle, nämlich vir allein durch Christum von Sünde und Tod erlöst wer- Gottes Gnade, ewiges Leben, Seligkeit erlangen." — — hat er gegeben? Gar viel etwas Höheres und Köstlicheres, Alles, was im Himmel und auf Erden geschaffen ist. :r, was doch? Sich selbst. Wofür denn? Freilich für keine ie, noch Königreich, auch gewißlich nicht für unsere Gerech- it und Heiligkeit, sondern für unsere Sünde" (im J. 1538 al. 1, 4. 5. Walch, IX. S. 381 ff.). „Willst du wissen und en einen Ort, da die Sünden der Welt getödtet und weg- ommen worden sind, so siehe an das Kreuz, und auf den cken dieses Lammes hat der Herr alle unsere Sünde gelegt" J. 1538 zu Joh. 1, 29. Walch, VIII. S. 1640. gegen Hofm. A. S. 194.).

Wenden wir uns nun zu Luther's Erklärung der von Hofmann ıeist in den Vordergrund gestellten Bibelsprüche! (Die oft benutz- Stellen [über oder] aus dem Galaterbrief sollen dießmal außer)t gelassen werden.)

Zu Jes. 53. haben wir zwei Auslegungen. Die kürzere aus m Jahre 1539 (Walch, VI. S. 982—1037.) enthält so ziemlich ies dasjenige, worauf es uns hier ankömmt und was als Lehre ıther's und der evangelischen Kirche bekannt ist (gegen Hofmann, [. A. S. 100. 126—139.). Zu V. 7.: „Und allhier gründet und baut er den hohen nöthigen Artikel unseres Glaubens von der Rechtfertigung, nämlich daß wir glauben, Christus sey „gemartert und getödtet worden um unsertwillen, wie auch St. „Paulus Gal. 3, 13. lehret, daß Christus für uns zur Male- „deiung sey worden; denn es ist nicht genug, daß Einer weiß, „Christus habe gelitten, sondern er muß den Nutzen wissen, d. i. „auch glauben, wie der Prophet allhier zeuget, daß er getragen „habe unsere Krankheit, daß er nicht um sein selbst willen oder „um seiner Sünde willen, sondern für uns gelitten habe, nämlich „daß er alle die Plage und Krankheit getragen habe und alle „die Schmerzen auf sich geladen und gehäuft, die wir armen „Sünder hätten sollen leiden und tragen. Darum, wer diesen „Spruch recht versteht und weiß, der hat schon die Summe und

„Inhalt des ganzen Christenthums und unseres Glaubens gelernt. „Denn aus diesem reichen, vollen Brunnen hat der heilige Apostel „Paulus also viel gnadenreicher Episteln geschöpft und eine solche „Fluth und Menge so viel seliger Sprüche und reichen Trostes „genommen" (S. 995.). Wir müssen uns „von ganzem Herzen „auf eine fremde Gerechtigkeit verlassen" (S. 996.). „Durch das „Wort unser wird uns das selige, heilsame Leiden Christi zu„gerechnet und mitgetheilt, ja es wird sogar unser eigen, als „hätten wir's erworben" (ebend.). Darauf die Versicherung, es sey „dieser Text das Hauptstück und der Grund der ganzen Schrift, „darnach sich alle andern Sprüche müssen richten und lenken „lassen, nämlich: Er trug unsere Sünden. Darum mußt du ent„weder diesen Text stehen lassen, daß er durch sein Leiden und „Wunden unsere Sünde trage und bezahle und nicht wir mit „unseren Werken, oder mußt Christum verleugnen und sagen, „er sey vergeblich gestorben" (S. 1001.). Und endlich: „Wer diesen „Artikel fest und wahrhaftig gläubet, der ist sicher und wohl „bewahrt vor allen andern Irrthümern und Gott der heilige „Geist ist gewiß und ungezweifelt bei ihm" (S. 1003.). Die weitläufige Erklärung von Georg Rorarius aus dem J. 1544 (zusammengetragen von Walch, VI. S. 1037—1173.) bezieht, ein Zeichen des Reichthums lutherischer Anschauung, V. 7., durch Matth. 8, 17. bestimmt, auf seinen ganzen Wandel, „da er in seinem ganzen „Leben mit unseren Krankheiten und Schwachheiten Mitleiden „gehabt." „Er wird von der Barmherzigkeit gerührt oder, wie „die Evangelisten sagen, *σπλαγχνίζεται*, d. i. das Innerste seines „Eingeweides bewegt sich, er hat ein Mitleiden, er betrübt sich „zugleich mit, er wird um unseres Elendes und unserer Schmer„zen willen geplaget, weil er sieht, daß wir vom Teufel so „schrecklich unterdrückt seyn" (S. 1079.). Darauf beschwert er sich bitter über die Juden, die den Text verfälschen, indem sie ihn auf das israelitische Volk beziehen; der Teufel habe so den Herrn Christum durch diese lästern wollen, und das thue er auch durch etliche christliche Scribenten, wie Thomas Aquinas, die diesen Grundquell alles Trostes zu trüben suchten, und so steht er, als wollte er die Abwege durch einen kühnen Sprung gut

nachen, wieder mitten in der Sache. Zu V. 8.: „Die drei ersten „Evangelien beschreiben nur die bloße Historie, Esaias aber sagt „von der Historie die Ursach, Frucht und Gebrauch derselben“ S. 1101.). „Also hat er das ganze Gesetz mit seinem Fluche an „sich selbst zunichte gemacht und die Sünde, den Tod und die „Hölle hinweggenommen“ (gegen Hofm., II. A. S. 131.), „verschlungen und vertilget nach Kol. 2, 14. 15.“ (gegen Hofm., II. A. S. 250 ff.). „Ja er hat auch die Strafe der Hölle „empfunden“ (gegen Hofm., II. A. S. 330 ff. Walch, S. 1104.), „nicht für eines einzigen Menschen Sünde, sondern für das ganze „menschliche Geschlecht.“ Wesentlich ist es ferner hervorzuheben, wie er sagt: „Deßgleichen auch die Strafe liegt auf ihm: durch „seine Wunden sind wir geheilt, welches einerlei ist“ (1107.). Gleich auf der folgenden Seite: „Christi Leiden, der unter uns „Sündern ist ergriffen worden, ist eine ganz andere Strafe, „welche nicht allein ihm wegen unserer Sünden auferlegt ist, „sondern auch uns den Frieden wirket“, und ebendaselbst, als wollte er zeigen, wie gründlich er sich Anselm's Gedanken zu eigen gemacht habe: „Die Würdigkeit der Person ist so groß „und unschätzbar, daß die ganze Welt gegen einen Blutstropfen „derselben für nichts zu achten ist“ (vgl. das Weihnachtslied). War er schon im Angeführten auch auf die im Glauben an den Tod Christi liegende positive Gnadenwirkung eingegangen, so finden wir dieß des Weiteren ausgeführt in der Erklärung zum Evangelium Johannis, das würdig neben dem Jesaja steht. Aus der Auslegung zum ersten und zweiten Capitel vom J. 1537 (Walch, S. 1389—1819.) heben wir nur eine Lutherstelle aus: 1, 16.: „Gleichwie die liebe Sonne dadurch nicht verdunkelt oder verfinstert „wird, daß sie Vielen leuchten muß, ja die ganze Welt ihres „Lichtes, Scheines und Glanzes geneußt, sie behält gleichwohl ihr „Licht ganz, es geht ihr nichts ab, sie ist ein unmäßig Licht, „könnte noch wohl zehn Welten erleuchten. Item es können wohl „100,000 Lichter von einem Lichte angezündet werden und geht „doch demselben Licht — nichts ab. Also kann ein gelehrter „Mann wohl 1000 gelehrter Leute machen und geht ihm nichts „ab an seiner Kunst; je mehr er Andern gibt, je mehr er hat.

„Also ist Christus, unser Herr, — — ein unendlicher Born und „Hauptquelle aller Gnade, Wahrheit, Gerechtigkeit, Weisheit, „Lebens, die ohne Maß, Ende und Grund ist, also daß, wenn „auch die ganze Welt so viel Gnade und Wahrheit daraus „schöpfte, daß eitel Engel daraus würden, noch ginge ihm kein „Tröpflein ab. Die Quelle läuft immerdar über von Gnade. „Wer nun (Keinen ausgeschlossen) seiner Gnade genießen will, „der komme und hole sie bei ihm. Ihr werdet diese Quelle des „lebendigen Wassers nicht austrocknen, sie wird nicht versiegen; „ihr krieget Alle überflüssig genug daraus und bleibet doch eine „unendliche Quelle. — — Wollt Ihr aber wahrhaftig fromm, „rein, gerecht und selig werden, so holet's bei dem, den Gott „der Vater versiegelt hat, der da ist die reiche, unendliche Quelle „und Fülle, aus welcher alle Patriarchen, Propheten, in Summa „alle Heiligen, ich Johannes selber, auch geschöpft haben und „immer für und für schöpfen, genommen haben und noch nehmen" (VIII. S. 1597. 1598.).

Was nämlich die neuere Dogmatik, z. B. bei Martensen, mit Recht in den Vordergrund gestellt hat, was auch Hofmann mit Recht urgirt, daß Christus nicht bloß unter dem Gesichtspunct der Welterlösung, sondern auch dem der Weltvollendung als der Stifter des Gottesreiches angesehen werde, „als die personi„ficirte Darstellung des Endzieles der Wege Gottes mit der „menschlichen Natur; welcher in seinem fortgesetzten Wirken durch „eine neue Schöpfungsökonomie der Mittler für die Vollendung „des ganzen Reiches und jedes Einzelnen ist" (Martensen, 1856er Ausgabe, S. 241.), das schöne Bild dieses Dogmatikers von der zu einem großen Christustempel umgebildeten Creatur, deren große Mannichfaltigkeit von dem Einen durchleuchtet ist, da Christus erfüllet Alles in Allem (S. 306.), finden wir in seiner Weise von Luther ausgesprochen in der Auslegung des hohenpriesterlichen Gebetes vom J. 1530 (Walch, VIII. S. 664—807.). Dort handelt er im Eingange, V. 1—4., von einer dreifachen Verklärung, da Gott, dessen Herrlichkeit auf Erden durch die Sünde der Menschen gleichfalls verdunkelt sey, nicht verklärt werden könne, er verkläre denn den Sohn, und daß er dann, wie

durch diesen, so auch durch uns verklärt werde: „Siehe, also „gehen sie alle drei auf einander: erstlich, daß er den Vater ver„klärt bei dem Leben, aber über der herrlichen Predigt zu scheitern „geht, daß ihn der Vater muß wiederum verklären, damit er „auch seine Klarheit weiter ausbreite und viel herrlicher mache „durch sein Reich und Evangelium. Denn wie droben gesagt „ist, wo Christus wäre unverklärt geblieben, so wäre auch des „Vaters Klarheit nicht weiter kommen, sondern mit Christo unter„gegangen. Summa: sie sind in einander geschlossen und gefloch„ten, des Vaters und des Herrn Christi Klarheit, daß, indem „der Vater Christum verklärt, verklärt er sich selbst, und wenn „Christus verklärt wird, verklärt er den Vater, und ist beides „eine unzertheilte Klarheit, daß der Sohn vom Vater, der Vater „in und durch den Sohn muß verkläret werden. Wie nun „Christus, unser Haupt, bittet, so müssen auch wir, die an „ihm hangen, bitten, daß er sich in uns verkläre. Denn wie es „ihm auf Erden gangen ist, so muß es uns Allen gehen, daß „wir um seinetwillen (weil wir ihn verklären, sein Lob preisen, „mit unserer Lehre und Leben) uns lassen zu Schanden machen, „verdammen, verfluchen und umbringen, also daß um unsertwillen „auch sein Namen und heilig Wort verfolgt und gelästert wird. „Auf daß er aber bei Ehren bleibe und über seinem Wort halte „wider die Lästerer, muß er uns wieder heraushelfen und das „Rädlein umkehren, daß die Welt muß Unrecht haben und mit „allen Schanden verdammt werden, wir aber zur höchsten Ehre „und Herrlichkeit kommen. So kommt denn seine Ehre und „Preis erst recht herfür und bricht immer weiter aus durch den „heiligen Geist und der Christen Mund in alle Welt. Das heißt „er nun das Werk, das ihm der Vater gegeben hat, zu vollen„den, daß er auf sich lübe alle Schmach und Schande, Leiden „und Tod dem Vater zu Ehren, und solches Alles um unsert„willen, daß wir erlöst würden und das ewige Leben haben“ (S. 705. 706., vgl. auch den Schluß).

Ein Zusammenhang endlich der Lehre von Christi Priesterthum, der dasselbe, was uns bisher in zwei Redactionen entgegentrat, wiederum in neuer Form bietet, liegt in dem 19 Jahre

nach der Schrift von der Freiheit des Christen aufgezeichneten Commentar zum 116. Ps. (Walch, V. S. 1459—1531.), und es scheint mir zur Vollständigkeit des treuen Bildes der sich immer gleich bleibenden Lehre Luther's zu gehören, auch diesen noch aufzunehmen (vgl. Hofmann, II. A. S. 354 ff.).

Nach der bekannten Hervorhebung der Wichtigkeit der Sache, durch deren schöne und köstliche Herausstreichung der beste Commentar zum 110. Ps., der Hebräerbrief, verdiente, „in Gold geschrieben zu seyn", und nach einer exegetischen Digression, den Melchisedek betreffend, wird das Wesen des rechten Priesterthumes dahinein gelegt, „daß es ein ewig Priesterthum sey und nimmer aufhöre" (1478.) und zweitens, daß es „kein Priesterthum nach dem Gesetz" sey (1479.). „Ein Priester heißt eine solche Person, „wie ihn die Schrift malet, der da von Gott darzu gesetzet und „Befehl hat, daß er zwischen Gott und den Menschen handle, „also daß er von ihm ausgehe und sein Wort uns bringe und „lehre und wiederum gegen Gott trete und für uns opfere und „bete." Drei Stücke also: Predigt, Gebet, Opfer.

Die Predigt darf nicht bloß das eine Stück vom Gesetz treiben, sonst wird „das rechte Amt, das ein Priester thun soll, daß „wir durch ihn zu Gott gebracht und bei ihm angenehm und „heilig werden", nicht ausgerichtet (S. 1480.), sondern auch das Evangelium, „d. i. eine öffentliche Predigt von Gottes Gnade „und Vergebung der Sünden, welche von Christo selbst befohlen, „öffentlich, insgemein und allenthalben zu verkündigen und zu „geben Allen, die an ihn glauben." Zum Andern muß er „für „uns Opfer thun, und ist kein anderes Opfer, denn er selbst" (1485.), „das er aus Gottes Befehl und Gehorsam gethan" (1486.). „Weil nun aber gezeigt ist, daß keine Versöhnung oder Vergebung bei Gott ohne Blut und Tod geschehen könne, wie die „Epistel zu den Hebräern 9, 22. sagt, so hat dieses Priesters „Christi Opfer auch müssen durch Blutvergießen, nicht eines „fremden, sondern seines eigenen unschuldigen Blutes geschehen" (S. 1486. Hofmann, II. A. 305.). „Das ist das rechte Opfer, „so aller Welt Sünde auf einmal wegnimmt und tilget und „ewige Versöhnung und Vergebung bringet." Denn er hat sich

„ins Mittel gesetzt zwischen Gottes Zorn und unsere Sünde, „Gal. 1, 14., 1 Tim. 2, 5., und zum Opfer oder Bezahlung dar„gegeben und damit diese beide so hoch überwogen, daß keine „Sünde, Zorn, Hölle, noch Verdammniß so groß und schwer „seyn kann. Dieß heilige Opfer ist noch viel höher und größer."

Drittens betet er für uns, „und durch solches Gebet hat er „uns erworben und mitgetheilt die Kraft und Verdienst seines „Opfers, nämlich Vergebung der Sünden, Gerechtigkeit und „ewiges Leben. Und solches Gebet gilt ewiglich und seine Kraft „wirket bei der ganzen Christenheit. Item er führt dieß Amt „noch immerdar, daß er vor Gott unser Mittler und Fürsprecher „ist, wie St. Paulus sagt Röm. 8, 34., 1 Joh. 2, 1." (S. 1487. Hofmann, II. A. S. 335.), „und muß uns ohn' Unterlaß gegen „den Vater vertreten und verbitten, daß uns solche Sünde und „Schwachheit nicht zugerechnet werde, und dagegen Stärke und „Kraft des heiligen Geistes geben", „gibt auch uns, daß wir dürfen und können selbst zu Gott bitten."

Hierin ist ganz gegeben „der Unterschied des alten und neuen Testamentes und Alles gezeigt, was unser Glaube hält und lehrt."

a) Rücksichtlich der Person: „weil er unser Priester ist und „Mittler zwischen Gott und uns, 1 Tim. 2, 5., so muß er auch „ein Mensch, unserer Natur, Fleisches und Blutes seyn, sintemal „ein jeglicher Hoherpriester wird aus den Menschen genommen „und gesetzt für die Menschen wider Gott. Wiederum, weil er „ein ewiger Priester heißt, als der für seine Person ewig ist, „so muß er wahrhaftiger Gott seyn. So er aber sollte der seyn, „der uns gegen Gott versöhnte und von Sünden hülfe, so mußte „er rein, ohne alle Sünde empfangen und geboren werden und „doch, so er als der Hohepriester unsere Sünde sollte auf sich „nehmen und dafür bezahlen, mußte er sein Blut vergießen und „sterben, Hebr. 9, 22. Weil aber in ihm die wahrhaftige gött„liche Natur war und sein Priesterthum sollte ewig bleiben, „konnte er nicht im Tode und Grabe bleiben, Apgesch. 2, 24., „sondern hat müssen auferstehen und in ein ander ewig Leben „treten, da er kann bei dem Vater ohne Ende unser Priester „seyn" (S. 1492.).

b) Zum Anderen muß er uns, „deren Priester er ist, solche „seine ewigen Güter geben, nämlich daß wir durch ihn haben „Erlösung von Sünde, Tod und aller Gewalt des Teufels und „alles Bösen, dazu auch in uns ganz eine neue Natur und „Wesen machen, daß wir auch von den Todten auferstehen, beide „mit Leib und Seel' ganz und rein und vollkommen in ewiger „Herrlichkeit ihm leben“ (S. 1493.).

c) Darin liegt drittens der Artikel von der Kirche und daß diese ewig bleibe, „denn so er soll ewig Priester seyn, so muß er „allzeit ein Volk oder Häuflein haben, bei welchen sein Priester„thum erkannt werde und in seine Kraft gehe, welche an ihn „glauben“ (ebendas.).

So gelangt er aus dem Priesterthum Christi zum Begriff des allgemeinen Priesterthums der Christen, „denn obwohl Chri„stus für seine Person der einige Hohepriester ist zwischen Gott „und uns Allen, so theilt er doch uns solche Namen mit, daß „wir, so an ihn gläuben, auch Priester seyn und heißen, gleich„wie wir nach ihm Christen heißen“ (S. 1500.). „Darum ein „jeglicher getaufter Christ, der ist schon auch ein Priester“ (S. 1501.). „Fragst du aber: worin steht nun das Priesterthum der Christen „oder was sind ihre Priesterwerke? Antwort: ebendieselbigen, „davon droben gesagt ist, lehren, opfern, beten“ (S. 1506.). Folgt nun eine Ausführung, wie Gott und Christus von und in den Christen gepredigt und verherrlicht werde. Wir aber, nachdem wir, noch einmal den Antheil, welchen der Vater nach Luther bei dem Werke hat, hervorhebend, an den Vers erinnert haben:

„Da jammert's Gott in Ewigkeit
Mein Elend übermaßen,
Er dacht' an sein' Barmherzigkeit,
Er wollt' mir helfen lassen.
Er wandt' zu mir das Vaterherz,
Es war bei ihm fürwahr kein Scherz,
Er ließ's sein Bestes kosten“,

machen den Versuch, das Ganze in einige Thesen zusammenzufassen.

1) Luther hat Lehre im eigentlichen Sinne weder gegeben, noch geben wollen; was er gelehrt hat, hat vielmehr recht eigentlich Anspruch auf den Namen „Predigt“ (wie er das Wort braucht).

2) Luther's Predigt enthält eine Fülle eigenthümlicher tiefer und weit greifender Ideen, die auch bei ihm zum Theil Andeutungen geblieben und in die Kirchenlehre weder sämmtlich aufgenommen, noch ausreichend durchgearbeitet sind.

3) Alle seine Ideen gehen von einem Gedanken aus und führen, mannichfach ineinander verschlungen, in denselben zurück. Objectiv gefaßt, lautet derselbe: Gott hat uns in Christo „unsere Gerechtigkeit" geschenkt (Christus unser Leben). Subjectiv angesehen, ist der Ausgangspunct für all' sein Predigen die Seelenangst des Menschen, der sich nimmer genug thun kann und ob des angeborenen Sündenelends und der eigenen Sünde unter dem Fluche des Gesetzes und dem Zorne Gottes steht. Positiv äußert sich dieß Gefühl als Sehnsucht nach der Freiheit, wie vom Drucke des Gesetzes, so vom Fluche der Sünde, und nach dem in dieser göttlichen Freiheit geschenkten Leben in Gott.

4) So wurde Luther, obgleich er alle früheren Theorien vom Tode Christi kannte, auch benutzte, besonders die anselmische vollständig aufnahm, Schöpfer einer neuen Soteriologie, deren Verhältniß zur anselmischen als einer subjectiven zur objectiven annähernd richtig bestimmt ist.

5) Materiell sagt seine Predigt aus: Christus hat für uns genug gethan, d. h. er hat für uns Unvermögende das Gesetz erfüllt, er hat uns zu Gute und an unserer Statt die Schuld und den Fluch der Sünde, den Zorn Gottes bis zum Kreuzestode unter Höllenpein getragen. Dadurch wird er unsere Gerechtigkeit, d. h. nicht nur: er hat uns von Sünde, Tod und Teufel erlöst, sondern er vertritt uns auch noch fortwährend beim Vater. Ja er ist der Anfang eines neuen Lebens in uns geworden, das wir in ihm und in dem wir die Fülle aller ewigen Güter haben, so daß wir in ihm, als die Freien lebend, heilige Priester Gottes sind und also Gott in Christo und Christus in uns verklärt wird. Christus wird aber unsere Gerechtigkeit erst im Glauben, der uns als Gerechtigkeit gerechnet wird.

6) Formell waltet in seiner Predigt die größte Freiheit und Mannichfaltigkeit in der Ausführung des Einzelnen; dabei werden auch Person, Amt und Werk in Christo nirgends künstlich aus-

einandergehalten, es fehlt überhaupt die systematische Gliederung des späteren kirchlichen Systems und dadurch gerade ist jede Gefahr der Erstarrung von der Predigt fern gehalten, daß, um in einem Lieblingsbilde Luther's zu reden, überall Christus selbst die liebe Sonne bleibt und jeder Strahl als aus ihr unmittelbar kommend betrachtet wird (vgl. Köstlin a. a. O. S. 613.).

Wir haben, fast ohne Deutung, gewiß ohne Deutelei, Luther selbst zu Worte kommen lassen, wie er in keiner der mir bekannt gewordenen Schriften von der Sache zu Worte gekommen ist, und ich meine, nicht ohne reiche Frucht. Glaube ich doch — sey die Bemerkung von mir einem Gelehrten wie Herrn von Hofmann gegenüber auch sehr kühn —, wer lieber bei Luther selbst in die Schule geht, als bei den Scholastikern des 16. und 17. Jahrhunderts, der wird nicht so leicht in Versuchung kommen, die Säulen des Hauses niederzureißen, um ein paar Sperlinge vom Dache zu verscheuchen. Für unseren unmittelbaren Zweck soll uns das Vorhergehende, das doch wohl eine innere Befreundung mit dem angefochtenen Dogma vorbereitet und dessen reichen ethischen Gehalt vor uns aufgethan hat, Material bieten zur richtigen Würdigung und Deutung der Symbole, deren Grundanschauung wir nun kennen, und zur Schrifterklärung selbst, bei der wir uns hierauf zurückzubeziehen vermögen werden, wie ja auch hier und im Nächstfolgenden wiederholt auf den Schriftbeweis hingewiesen worden ist.

3. Die Katechismen.

Wir verlassen die Ordnung des Concordienbuches und betrachten zuerst diejenigen beiden Bücher, die Luther's ausschließliches Werk sind und deren eines wenigstens dem Christenvolke in succum et sanguinem gegangen ist, die Katechismen.

Der maior, erst deutsch geschrieben, für Kinder begonnen, in seiner Ausführung aber über diesen Zweck hinausgegangen, faßt den zweiten Artikel des zweiten Hauptstückes kurz. Seine Erklärung geht von den Worten aus: „an Jesum Christum, unsern Herrn". Darin liegt die Erlösung von Sünde, Tod, Teufel und allem Unglück; denn vordem befand ich mich unter diesem

Allem, weil der Teufel mich in Ungehorsam geführt hatte. Da aber kein Rath, Hülfe, noch Trost war, so hat sich der Sohn aus grundloser Güte unser erbarmt und ist vom Himmel gekommen, uns zu helfen. Nun ist dieser an die Stelle der Stockmeister getreten, hat uns frei gemacht und wieder in des Vaters Huld und Gnade gestellt und als sein Eigenthum unter seinen Schutz und Schirm genommen. „Das sey nun die Summa „dieses Artikels, daß das Wörtlein Herr aufs einfältigste so „viel heiße, als ein Erlöser, d. i. der uns vom Teufel zu Gott, „vom Tod zum Leben, von der Sünde zur Gerechtigkeit bracht „hat und uns dabei erhält." Die folgenden Stücke zeigen an, was er „daran gewendet und gewagt hat, daß er uns gewönne", „daß er ohne alle Sünde empfangen und geboren, auf daß er „der Sünde Herr wäre, dazu gelitten, gestorben und begraben, „daß er für mich genug thäte und bezahlte, was ich verschuldet „habe, nicht mit Silber noch Gold, sondern mit seinem eigenen „theuern Blut. Und das Alles darum, daß er mein Herr würde, „denn er für sich der keines gethan, noch bedurft hat." Den gewöhnlichen Schluß, wie Alles auf diesem Artikel stehe, auch die Exposition über die Sacramente dürfen wir auf Grund der obigen Darstellung übergehen. Doch zwei Sentenzen aus dem vierten Hauptstück scheinen wesentlich: „Denn wie Christus, der „Gnadenstuhl" (vgl. Hofmann, II. A. S. 226 ff. zu Röm. 3, 35.), „darum nicht weicht, noch uns wehret, wieder zu ihm zu kommen, „ob wir gleich sündigen, also bleibt auch all' sein Schatz und „Gabe. Wenn nun einmal in der Taufe Vergebung der Sünde „überkommen ist, so bleibt sie noch täglich, so lange wir leben, „d. i. den alten Menschen am Halse tragen", und: „So wahr „als der Herr Christus am Kreuz nicht ein Werk ist, sondern „ein Schatz, in Worte gefaßt und uns fürgetragen" ꝛc.

Den minor, vier bis fünf Monate später erschienen, dürfen wir, wie er selbst da, wo er unbestimmt erscheint, durch den maior erläutert wird, als eine bündige Erklärung desselben ansehen. Nehmen wir die uns jetzt gewiß vollwichtige Erklärung des zweiten Artikels und die beiden inhaltschwersten Worte des ganzen kleinen Buches: die Antwort, was Essen und Trinken im

Sacrament nütze, mit dem Schlusse: „wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit“ (vita et salus), und: „das Wort Für Euch erfordert eitel gläubige Herzen“ (hoc verbum Pro Vobis postulat omnino cor quod Deo credat), so werden wir erkennen: in fortwährend ergänzender Uebereinstimmung unter einander geben die beiden Katechismen die oben charakterisirte Soteriologie Luther's in ihren Hauptzügen, d. h. Luther's Heilslehre ist in ihren Grundzügen in die Concordia aufgenommen worden (symbolisch geworden).

4. Die confessio Augustana und die apologia confessionis.

Die Augustana, das Bekenntniß sonder Gleichen, und deren Apologie — doch haben wir nicht jetzt erst eine Skizze von Melanchthon's Theologie zu geben, wie vorhin von Luther's, und dann abzuwägen, da wir ja doch neuerdings oft belehrt worden sind, wie die erste Periode des Reformationszeitalters ausschließlich Melanchthon's Geist geathmet habe, alle Bekenntnisse im weitesten Sinne von ihm ausgegangen und erst später das Lutherthum diesen freieren Geist verdrängt habe? Gehen wir nur zur Quelle und wir werden sehen, daß Luther mit Recht die Augustana „sein“ nennen durfte, wenn ihm auch bei deren Ausarbeitung ein sehr geringer Antheil gelassen war, daß Melanchthon, obwohl selbst kein speculativer Kopf, doch zu den Wenigen gehörte, die in Luther's Geist und Sinn volle Gegenwart gewannen, daß er sich tief hinein versenkte und mit großer Pietät die Lehren seines gewaltigen Freundes wiedergab, freilich in der ihm eigenen, feinen, an den Classikern gebildeten Urbanität und in seiner gewandten Dialektik. Nur aus jenem formalen Unterschiede der Anlage und Bildung entwickelten sich später jene so oft überschätzten Differenzen im Lehrtypus der Reformatoren; im J. 1530 war davon keine Spur da, und dadurch ist ja die Augustana gerade das edelste Erzeugniß deutschen Geistes, daß darin zwei so eminente und dabei so verschiedene Geister in der vollkräftign Einheit sich bethätigt und das Höchste und Tiefste, was das

arme Menschenherz bewegt, aus Einem Herzen und Einem Munde einfach ausgesprochen haben.

Wir beanspruchen daher volle und unbedingte Autorität für die Schrift, an der wir keinerlei Lehrtypen zu beachten haben. Darin, daß wir die beiden Bekenntnisse desselben Verfassers zusammennehmen, haben wir den alten Pontanus für uns, der apologiam correlatum confessionis nennt (vgl. Müller's Einleitung zum Concordienbuch und Landerer, Melanchthon, R. E. VIII.).

Beide enthalten keinen ausdrücklichen Artikel vom Versöhnungstode Christi (aber wir dürfen hinzufügen: eben so wenig wie von der Persönlichkeit Gottes u. dgl., was eben als eine nirgends angefochtene Lehre überall Voraussetzung ist). Beide bekennen sich gleichwohl mit Bestimmtheit und Klarheit zu der Lehre. Eben so wenig wie Luther sind sie dabei veranlaßt, tiefer in die Details einzugehen und die Rechtsgrundsätze, nach denen die Versöhnung geschehen sey, einer Erörterung zu unterziehen. Beide gehen nämlich, und fast möchte ich sagen, die augsburger Confession mit noch größerer Wärme, von dem Bedürfniß des geplagten und gequälten Gewissens aus. Beide protestiren gegen die Lehre von den guten Werken, Priester-Cölibat, Mönchsgelübde, weil dadurch Christi Verdienst, der unser einziger Mittler sey, die Ehre versagt würde; beide endlich weisen wiederholt nach, wie aus dem Verdienst Christi uns Gerechtigkeit, d. i. ganzes volles Leben, komme. Beide reden durchweg in den gebräuchlichen kirchlichen Ausdrücken, und das mit einer Naivetät, die wohl zeigt, wie wenig sie daran dachten, es könne in 300 Jahren einmal Jemand ihre Worte wägen und fragen kommen, wie mediator und propitiator zu scheiden seyen. Indessen sind diese Ausdrücke ihnen keineswegs bloß die adoptirten Formen, sondern sie haben für sie noch volles Gewicht, so sehr, daß selbst die heute anders gebrauchten Wörter dieß noch haben. Zum Beweise bezeichne ich zunächst einige Stellen, in denen allerdings theilweis, aber auch nur theilweis, gelegentlich, von der Satisfaction und den mit ihr verbundenen Begriffen wie von etwas Bekanntem die Rede ist.

a) So nennt die confessio Augustana gleich im 1. Cap.

gloriam meriti et beneficiorum Christi und fast buchstäblich diese Worte hat Art. 4. der Apologie der Confession bald im Anfange. Das Deutsche redet dort von dem „unaussprechlichen „Schatz Christi“, S. 87., und noch deutlicher S. 96: „Christi „merita sunt pretium, quia oportet esse aliquam certam propitiationem pro peccatis nostris.“ Hier ist die deutsche Uebersetzung noch voller, indem sie voranschickt, „daß Christi Blut und „Verdienst der Schatz ist, durch welchen die Sünde bezahlt ist.“ Und auch diese Worte kehren fast unverändert wieder in dem art. de dilectione et impl. leg. p. 113. Ueberhaupt werden Tod und Blut Christi häufig als das propitiatorium bezeichnet, dessen wir nicht fürder, anderweitig bedürften, das wir verachteten, wenn wir Gesetzeswerk trieben, so Art. 4. (2.) S. 89. und (3.) S. 113. In C. A. 3. heißt Christus auch „hostia non „tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus hominum „actualibus peccatis“; p. 39. art. 21: „proponit scriptura — „unum Christum — mediatorem propitiatorium, pontificem, „intercessorem“; p. 47. In der A. C. wird wiederholentlich erwähnt, wie er gegeben sey, ut satisfaceret pro peccatis mundi, z. B. 4. (2.) d. i. p. 95. Der deutsche Text übersetzt dort „bezahlt“, und endlich, damit auch kein terminus fehle, art. 20. (9.) de inv. sanct.: „propter Christi merita reputamur iusti.“

b) Schon aus den Citaten leuchtete ein, wie die Uebersetzung bald über die Ausdrücke des Originals hinausgriff, bald hinter denselben zurückblieb. Im weitesten Maße findet das bei der apol. conf. statt, wo Latein und Deutsch oft weit auseinander, oft eben nur nebeneinander hergehen. Aber auch bei der conf. Aug. selbst, deren deutsche Uebersetzung doch nur wenige Tage jünger ist, als das Original, zeigt sich diese Freiheit. Wenn nun bei der Uebersetzung eine so ausgedehnte Freiheit und dabei …e unableugbare Harmonie bis in die einzelnen Begriffe statt…et, so ergibt sich, daß damals hinsichtlich der jetzt streitigen …cte ein unbedingter Consensus stattfand und, um mich des …drucks zu bedienen, auch da, wo die scriptio plena nicht …nd, dieselbe bei Autor und Leser als Voraussetzung galt. Wir …ühren nur aus der conf. Aug. an: art. 2. „merita et bene-

ficia Christi", „Leiden und Verdienst Christi"; art. 4. „Chr. sua morte pro nostris peccatis satisfecit", „Christus hat für uns gelitten"; art. 5. „non propter nostra merita, sed propter Christum", „durch Christus' Verdienst, nicht durch unser Verdienst"; „mediatorem", heißt es art. 21. p. 47., „propitiatorium pontificem, intercessorem", „Versühner und Mittler zwischen Gott und den Menschen", und unmittelbar darauf die im Latein fehlenden Worte: „der einige Heiland, der einige, oberste Priester, Gnadenstuhl und Fürsprecher für Gott".

c) Von demselben Geiste ist auch die Erklärung der vielen Schriftstellen in beiden Bekenntnissen getragen. Wir heben nur zwei Beispiele hervor. In dem bereits mehrfach genannten tract. de dil. et impl. leg. wird die Erklärung von Jak. 2, 24., als stände der Spruch dem lutherischen Bekenntniß entgegen, abgewiesen und der einfältige Verstand desselben dargelegt. Es schließt: „quanto melius docet Iacobus, qui fidem non omittit, „non subiicit pro fide dilectionem, sed retinet fidem, ne pro„pitiator Christus excludatur in iustificatione" („läßt Christum den Schatz und Mittler bleiben"), S. 129. Directer noch art. 24. (12.) de missa, p. 260.: „Et quum sententia nostra „habeat praecipua testimonia in epistola ad Ebraeos, tamen „adversarii locos ex illa epistola truncatos contra nos detor„quent, ut in hoc ipso loco, ubi dicitur pontificem constitui, „ut offerat sacrificia pro peccatis, Ebr. 5, 5. 6." (Hofmann II. A. S. 280—284.); „scriptura ipsa statim attexit Christum „pontificem. Verba praecedentia de levitico sacrificio loquuntur „et significant leviticum pontificatum fuisse imaginem ponti„ficatus Christi; nam sacrificia levitica pro peccatis non „merebantur remissionem peccatorum coram Deo, tantum „erant imago sacrificii Christi, quod unum futurum erat pro„pitiatorium sacrificium, ut supra diximus. Itaque epistola „magna ex parte consumitur in hoc loco, quod vetus ponti„ficatus et vetera sacrificia non fuerint ad hoc instituta, ut „mererentur remissionem peccatorum coram Deo seu recon„ciliationem, sed tantum ad significandum futurum sacrifi„cium unius Christi" (vgl. unten II. Einleit. und II. B. 1.).

„Oportuit enim sanctos in veteri testamento iustificari fide „ex promissione remissionis peccatorum donandae propter „Christum, sicut et sancti in N. T. iustificantur. Omnes „sanctos ab initio mundi sentire oportuit hostiam et satis„factionem fore pro peccato Christum, sicut Esaias docet „c. 53, 10: Quum posuerit animam suam hostiam pro „peccato."

d) Doch es ist Zeit, der Brocken ein Ende zu machen und zusammenhängend darzulegen, was die beiden Confessionen als Lehre enthalten. Bei der c. Aug. kämen hierfür Art. 2—5. und 20. besonders in Betracht; die schlagenden Stellen aus jenen sind oben angeführt und dieser darf doch wohl auch als bekannt vorausgesetzt werden. Die apol. conf. gibt eine lange und gründliche Auseinandersetzung gleich in den ersten Abschnitten: de pecc. orig., de iustific., quid sit fides iust., quod fides in Christ. iustificet, quod rem. pecc. sola fide in Chr. conseq., de dil. et impl. leg., de conf. et satisf. (6.), de missa (12.) Wer sich die Freude machen will, diese Abschnitte durchzulesen, der wird sich (von demselben Geiste angeweht fühlen wie bei Luther und sich) überzeugen, daß die nachfolgende Skizze den Sinn und Gang der Argumentation beibehalten und nur, um jedesmal den prägnantesten Ausdruck zu geben, die äußere Ordnung hier und da verlassen hat. Daß die Citate in den Sprachen wechseln, hat in der vorhin schon erwähnten großen Abweichung der Uebersetzung vom Original seinen Grund.

Der Ausgangspunct ist nicht bloß zufällig die Erbsünde, deren ganzer Ernst mit Schärfe hervorgehoben wird. Jeder Verlaß auf menschliche Kräfte wird zurückgewiesen, jede Ausflucht des Herzens, das sich nicht beugen will, bis in den tiefsten Grund verfolgt und das ganze Elend des peccatum und des reatus bloßgelegt. So sind wir mitten in der Sache, wenn wir hören — es sey mir erlaubt, bei diesem höchst interessanten Citat etwas weit auszuholen; gerade die einführenden Worte geben dem Schluß erst das rechte Verständniß —: „Itaque Lutherus volens „magnitudinem peccati originalis et humanae infirmitatis

„declarare docuit reliquias illas peccati originalis non esse sua „natura in homine ἀδιάφορα, sed indigere gratia Christi, ne „imputentur, et spiritu sancto, ut mortificentur", p. 85. („Derhalben hat D. Luther aus der Schrift lehren und erklären wollen, „wie ein groß Todesschuld die Erbsünde vor Gott sey und wie in „großem Elend wir geboren werden" u. s. w. Es wird hernach von dem Gesetz und den Werken gehandelt, als die gewiß nicht gering geachtet werden, aber doch kein Genüge geben können.) „Nos autem de iustitia rationis sic sentimus, quod Deus „requirat eam et quod propter mandatum Dei necessario „sint facienda honesta opera, quae decalogus praecipit, iuxta „illud Gal. 3, 24: Lex est paedagogus; item: Lex est iniustis „posita, 1 Tim. 1, 9. Vult enim Deus coerceri carnales (die „groben Sünder) illa civili disciplina et ad hanc conservan„dam dedit leges, litteras, doctrinam, magistratus, poenas. Et „potest hanc iustitiam utcunque ratio suis viribus efficere, „quamquam saepe vincitur imbecillitate naturali et impel„lente diabolo ad manifesta flagitia. Quamquam autem huic „iustitiae rationis libenter tribuimus suas laudes, nullum „etiam maius bonum habet haec natura corrupta et recte „inquit Aristoteles neque Hesperum neque Luciferum for„mosiorem esse iustitia ac Deus etiam ornat eam corpora„libus praemiis, tamen non debet cum contumelia Christi „laudari. (Denn also schließ' ich und bin deß gewiß: Falsch ist's „und nicht wahr). Falsum est enim, quod per opera nostra „mereamur remissionem peccatorum. Falsum est et hoc, quod „homines reputentur esse iusti coram Deo propter iustitiam „rationis. Falsum est et hoc, quod ratio propriis viribus „possit Deum supra omnia diligere et legem Dei facere, „videlicet vere timere Deum, vere statuere quod Deus „exaudiat, velle obedire Deo in morte et aliis ordinationi„bus Dei, non concupiscere cet., etsi civilia opera efficere „ratio potest. Falsum est et hoc et contumeliosum in „Christum, quod non peccent homines facientes praecepta Dei sine gratia", p. 91.

Die Frucht dieses Unvermögens ist Gewissensangst, Verzweif-

lung. „Wenn ein Gewissen recht seine Sünde und Jammer fühlt, „so ist aller Scherz, so sind alle Spielgedanken aus und ist eitel „großer rechter Ernst, da läßt sich kein Herz noch Gewissen stil- „len, noch zufriedenstellen, suchet allerlei Werke und aber Werke „und wollt' gern Gewißheit, wollt' gern Grund fühlen und gewiß „auf etwas fußen und ruhen. Aber dieselbigen erschrocknen „Gewissen fühlen wohl, daß man de condigno noch de congruo „nichts verdienen kann, sinken bald dahin in Verzagen und Ver- „zweiflung", S. 90. Oder: „Und es wäre auch nicht möglich, „daß ein Heiliger, wie groß und hoch er ist, wider das An- „klagen göttlichen Gesetzes, wider die große Macht des Teufels, „wider die Schrecken des Todes und endlich wider die Verzweif- „lung und Angst der Hölle sollt' bleiben oder bestehen können, „wenn er nicht die göttliche Zusage, das Evangelium, wie einen „Baum oder Zweig ergriffe in der großen Fluth, in dem starken, „gewaltigen Strom, unter den Wellen und Bulgen der Todes- „angst (wenn er nicht durch den Glauben sich an das Wort, „welches Gnade verkündet, hielte und also ohne alle Werke, ohne „Gesetz, lauter aus Gnaden das ewige Leben erlanget)", S. 143. de dil. et impl. leg. Vergl. noch die auch rhetorisch schöne Stelle S. 117 ff. in demselben Artikel: lex semper accusat.

Befreiung aus dieser Seelenangst gewinnen wir in Christo, durch sein Verdienst, um deßwillen uns der Vater gnädig wird; so lehren Röm. 5, 2. 3, 25. 4, 13., Apgesch. 10, 43. de iust. p. 101. 102. und eine weite Reihe von Weissagungen. „Durch „Christum wird uns nämlich Gerechtigkeit zugerechnet, denn an „den Namen Christi kann ich nicht anders glauben, denn daß „ich höre sein Verdienst predigen", S. 105., wofür auch Ambro- „sius im Briefe an den Irenäus als Gewährsmann auftritt: „Hoc docet Paulus ad Galatas 3, 13., quum ait: Christus „redemit nos a maledictione legis factus pro nobis maledi- „ctum" (vgl. Hofm. II. A. S. 223.) „h. e. lex damnat omnes „homines, sed Christus, quia sine peccato subiit poenam pec- „cati et victima pro nobis factus est, sustulit ius legis illud, „ne accuset, ne damnet hos qui credunt in ipsum, quia ipse „est propitiatio pro eis, propter quam nunc iusti reputamur.

„Quum autem iusti reputentur, lex non potest eos accusare „aut damnare, etiamsi re ipsa legi non satisfecerint. In „eandem sententiam scribit ad Colossenses 2, 10: In Christo „consummati estis, quasi dicat: etsi adhuc procul abestis a „perfectione legis, tamen non damnant vos reliquiae peccati", p. 118. Es geschieht diese Rechtfertigung aber dadurch, „daß „uns sein Verdienst und Gerechtigkeit geschenkt wird", „merita et iustitiam Christi nobis donari" (de m. [12.] p. 250.). Wie dieß ausdrücklich doctrina in ecclesia retinenda sey, lehrt de pot. eccl. p. 287. Ueber satisfactio und iustificatio geben die resp. im Art. d. d. et i. l. Unterricht. Zweierlei iustificationes gibt es, wovon sich eine auf die Werke stützt, während andererseits „merita Christi nobis donantur, si in eum credimus". — „Iustificare vero hoc loco forensi consuetudine significat rem „absolvere et pronuntiare iustum, sed propter alienam iusti„tiam, videlicet Christi, quae aliena iustitia communicatur „nobis per fidem. Itaque quum hoc loco iustitia nostra sit „imputatio alienae iustitiae, aliter hic de iustitia loquendum „est, quam quum in philosophia vel in foro quaerimus iusti„tiam proprii operis, quae certe est in voluntate, 1 Cor. „1, 30.; 2 Cor. 5, 28. Sed quia iustitia Christi donatur „nobis per fidem, ideo fides est iustitia in nobis imputative" etc. Die satisfactio war ja doch nichts Anderes, als die der iustificatio vorangegangene Pön, ohne die Gefallene nicht recipirt werden können. Ihr Begriff liegt also nach beiden Seiten hin im Vorigen. S. 87 ff. d. c. et st. — — Aber der Tod Christi, seine Genugthuung wird näher bezeichnet als Opfer: „Sacrificium „est caerimonia vel opus, quod nos Deo reddimus, ut eum „honore afficiamus. Sunt autem sacrificii species proximae „duae" (gegen Kurtz und Bähr s. u. II. B. 1.), „nec sunt plures. „Quoddam est sacrificium propitiatorium, i. e. opus satisfa„ctorium pro culpa et poena, h. e. reconcilians Deum seu „placans iram Dei seu quod meretur aliis remissionem pec„catorum. Altera species est sacrificium εὐχαριστικόν, quod „non meretur remissionem peccatorum aut reconciliationem, „sed fit a reconciliatis, ut pro accepta remissione peccatorum

„et pro aliis beneficiis acceptis gratias agamus vel gratiam „referamus." Nun vermochte kein Sühnopfer Gottes Zorn zu versöhnen, wie die Epistel an die Hebräer zeigt, aber es bildete dasselbe Christi Opfertod vor, sonderlich nach 4 Mos. 4, 28. „Ideo in hoc spectaculo Christus et totus cultus N. T. pin„gitur. Crematio agni significat mortem Christi. Libatio si„gnificat ubique in toto mundo credentes illius agni sanguine „adspergi per evangelii praedicationem, h. e. sanctificari, „sicut Petrus loquitur 1, 1, 2: in sanctificationem spiritus „sancti, in obedientiam et adspersionem sanguinis Iesu „Christi. Oblatio similae significat fidem, invocationem et „gratiarum actionem in cordibus", p. 257.

„Sed revera unicum tantum in mundo fuit sacrificium „propitiatorium, videlicet mors Christi, ut docet epistola ad „Ebraeos, quae ait: Impossibile est sanguine taurorum aut „hircorum auferri peccata, et paulo post de voluntate Chri„sti: in qua voluntate sanctificati sumus per oblationem cor„poris Iesu Christi semel. Et Esaias interpretatur legem, „ut sciamus mortem Christi vere esse satisfactionem pro pec„catis nostris seu expiationem, non ceremonias legis" (Hofm. II. A. S. 126 ff.), „quare ait: Postquam posuerit animam „suam hostiam pro delictis, videbit semen longaevum. Nam „vocabulum אשם" (vgl. Hofm. II. A. S. 137 ff.), „quo hic usus est, „significat hostiam pro delicto, quae in lege significavit, quod „ventura esset hostia quaedam satisfactura pro peccatis nostris „et reconciliatura Deum, ut scirent homines, quod non propter „nostras iustitias, sed propter aliena merita, videlicet Christi, „velit Deus nobis reconciliari. Paulus idem nomen אשם inter„pretatur peccatum Rom. 8, 3. De peccato damnat pecca„tum, i. e. peccatum punivit de peccato, i. e. per hostiam, „pro peccato. Significantia verbi facilius intelligi potest ex „moribus gentium, quos videmus ex patrum sermonibus male „intellectis acceptos esse. Latini vocabant piaculum hostiam, „quae in magnis calamitatibus, ubi insigniter videbatur Deus „irasci, offerebatur ad placandam iram Dei, et litaverunt ali„quando humanis hostiis, fortassis quia audierant quandam

„humanam hostiam placaturam esse Deum toti generi humano. „Graeci alibi περιψήματα appellaverunt. Intelligunt igitur „Esaias et Paulus Christum factum esse hostiam, h. e. piaculum, ut ipsius meritis, non nostris, reconciliaretur Deus. „Maneat ergo hac in causa, quod sola mors Christi est vere „propitiatorium sacrificium, aliae debebant cessare post revelatum evangelium", p. 253. de m. q. s. sacr. Diese Gnadenthat, daß Gott den Sohn für uns gegeben, S. 207., muß von einem Glauben ergriffen werden, der kein historischer sey, sondern nach der Bedeutung, dem Nutzen der Dinge frage, S. 95. 114. 144. 150. Dann erlangen wir Gnade, Gerechtigkeit, Frieden, S. 137., edle Erkenntniß und großmächtigen Trost in allen Anfechtungen, leiblich und geistlich, es komme zu sterben oder zu leben, S. 97. Dann haben wir in Christo einen Hohenpriester, der uns auch noch weiter vertritt, S. 143., mit einem Worte: es ist Alles unser.

Bündig finden wir die Soteriologie beider Bücher zusammengefaßt de n. et us. sacr. (7.) p. 203: „Nos docemus sacrificium Christi morientis in cruce satis fuisse pro peccatis „totius mundi nec indigere praeterea aliis sacrificiis, quasi „illud non satis fuisset pro peccatis nostris."

1) So stehen denn die beiden Schriften nirgends mit Luther in Widerspruch.

2) Gemein haben sie mit ihm, daß auch bei ihnen

a) die Soteriologie durchaus aus dem Bedürfniß des Herzens (Gewissens) hergeleitet wird;

b) überall in innigster, oft in unlösbarer Verbindung mit der Rechtfertigungslehre auftritt;

c) die einzelnen Modificationen noch nicht scharf hervortreten.

3) Sie haben besonders, daß die Soteriologie, wo sie objectiv vorgetragen wird, ganz und nur aus Anselm's Theorie hergeleitet wird.

5.

In den schmalkaldischen Artikeln kommt Luther selbst noch einmal zu Worte und hebt gleich den andern Theil damit

an: „Hier ist der erste und Hauptartikel, daß Jesus Christus, „unser Gott und Herr, sey um unserer Sünde willen gestorben „und um unserer Gerechtigkeit willen auferstanden, Röm. 4, 24. „Und er allein das Lamm Gottes ist, das der Welt Sünde trägt, „Joh. 1, 29. Und Gott unser Aller Sünde auf ihn gelegt hat, „Jes. 53, 6.“ S. 300. Weiterhin (Th. 3. Art. 4. de ev.): „Also kann die Genugthuung auch nicht ungewiß seyn, denn sie „ist nicht unsere ungewisse, sündliche Werk', sondern das Leiden „und Blut des unschuldigen Lämmleins Gottes, das der Welt „Sünde trägt.“ Aber tiefer geht er nicht in die Sache ein.

6.

Die Concordienformel hat in unserem Jahre endlich in **Göschel** einen fleißigen und liebevollen Commentator gefunden, zumal einen solchen, „der vor 25 Jahren gewagt eine eigene „Erklärung des Geheimnisses von der Genugthuung und Recht„fertigung“, welche „Zorn, Strafe, Rechtfertigung anerkannte, „aber Gerechtigkeit und Liebe, Zorn und Heilung in so unzer„trennliche Verbindung brachte, daß sich dagegen orthodoxe Be„denken ergeben konnten“, S. 82. Seine Schrift sey hier recht warm empfohlen. Wir eignen uns aus ihr sofort den Gesichtspunct an, unter dem auch wir die Concordienformel am liebsten betrachtet sehen möchten. „Sie fügt in ihrem dritten Artikel nichts Neues „hinzu, aber sie dient durch ihre Antithesen als Schutzwehr gegen „alle Neuerungen, gegen alle Zusätze, als wenn nicht der Glaube „allein wirksam sey; sie hat nur Eins im Auge, nämlich daß „die einfältige Lehre nicht zwiefältig werde, daß kein Zusatz „geduldet werde, denn hier gilt strenge Exclusivität, hier ist die „Antithesis nichts Anderes als Liebe, welche jede Gefahr einer „Verkümmerung des christlichen Glaubenstrostes abzuwehren be„müht ist. Darum werden denn auch hier alle Diener der Kirche „in die Schule genommen, um Worte und Begriffe unterscheiden „zu lernen“, S. 80.

Deßhalb finden wir sowohl in der epitome, wie in der solida declaratio das ceterum censeo des ganzen Concordienbuches wieder, die warmen Darstellungen davon, was die Recht-

fertigung und Heiligung in uns wirke und schaffe. Die Predigt des Gesetzes wird überall verworfen, selbst bei Verkündigung des Heiles und da am meisten. „Demnach", — sie ist deutscher Ursprache, also auch die Citate deutsch — „obwohl die Predigt vom „Leiden und Sterben Christi, des Sohnes Gottes, eine ernste „und schreckliche Predigt und Anzeigen Gottes Zornes ist, da„durch die Leute erst recht in das Gesetz geführt, nachdem ihnen „die Decke Mosis hinweggethan, daß sie erst recht erkennen, wie „große Dinge Gottes Gesetz von uns fordert, deren wir keins „halten können und demnach alle unsere Gerechtigkeit in Christo „suchen sollen. Doch so lange dieses Alles [nämlich Christi „Leiden und Sterben] Gottes Zorn prediget und den Menschen „schreckt, so ist es noch nicht des Evangelii eigentliche Predigt, „sondern Mosis und des Gesetzes Predigt und demnach ein „fremdes Werk Christi" (epit. 5. de l. et ev. p. 535.). Aber bei alledem geht doch eine scharfe Scheidung der Begriffe durch das ganze Werk; es wird ängstlich und ernstlich gewarnt, das Früher und Später bei den Seelenzuständen der iustificatio, regeneratio cet., die bei Luther und Melanchthon kaum auseinandertreten, nicht außer Acht zu lassen (vgl. z. B. s. d. 3. de iust. fid. coram Deo, p. 613.). Es ist eben das Bekenntniß einer Kirche, welche die schmerzlichsten Erfahrungen gemacht hatte und sich dem von überall her ankämpfenden Feinde gegenüber immer wieder sagen zu müssen glaubte: „Halte, was du hast." War doch jeder Artikel aus einem besonderen Streit hervorgegangen. Demnach bietet der unserige keine bedeutende Veränderung. Schon die Aeußerlichkeit erweist es, daß wir die einschlagenden Stellen wieder im Artikel von der Rechtfertigung zu suchen haben. Epit. und sol. decl. geben dasselbe; so mag denn bald die letztere reden:

„Ein Theil hat gestritten, daß die Gerechtigkeit des Glaubens, „welche der Apostel die Gerechtigkeit Gottes nennt, sey die „wesentliche Gerechtigkeit Gottes, welche Christus als der wahr„haftige, natürliche, wesentliche Sohn Gottes selbst sey, der durch „den Glauben in den Auserwählten wohne und sie treibe recht „thun und also ihre Gerechtigkeit sey, gegen welcher Gerechtigkeit

„aller Menschen Sünde sey wie ein Tropfen Wasser gegen dem „großen Meer“ (das ist Osiander). „Dagegen haben Etliche ge„halten [Stancarus] und gelehret, daß Christus unser Gerechtig„keit sey allein nach seiner menschlichen Natur. Wider welche „Theile einhellig von den andern Lehrern der augsburgischen Con„fession gepredigt, daß Christus unsere Gerechtigkeit nicht allein „nach der göttlichen Natur, auch nicht allein nach der mensch„lichen Natur, sondern nach beiden Naturen sey, welcher als „Gott und Mensch uns von unseren Sünden durch seinen voll„kommenen Gehorsam erlöset, gerecht und selig gemacht hat, daß „also die Gerechtigkeit des Glaubens sey Vergebung der Sün„den, Versöhnung mit Gott, und daß wir zu Kindern Gottes „angenommen werden um des einigen Gehorsams Christi willen, „welcher allein durch den Glauben aus lauter Gnaden allen „Rechtgläubigen zur Gerechtigkeit zugerechnet und sie um dessel„bigen willen von aller ihrer Ungerechtigkeit absolvirt werden“ (S. 610. 611.). Dreierlei wird nun näher bestimmt, das Verhältniß beider Naturen, die Nothwendigkeit dieses Verhältnisses und das Mittel unserer Erlösung.

Gottheit und Menschheit sind zwei unterschiedene Naturen, nimmermehr in der Person Christi weder getrennt, noch mit einander vermischt oder eine in die andere verwandelt, sondern eine jede in ihrer Natur und Wesen in der Person Christi in alle Ewigkeit bleibend (S. 675.). Die Vereinigung beider Naturen ist aber nicht wie die zweier zusammengenagelter Bretter zu denken, sondern etwa wie die von Leib und Seele (S. 545.), oder unter dem Bilde eines glühenden Eisens, da das Eisen Kraft hat, zu leuchten und zu brennen ohne Verwandlung des Wesens und der natürlichen Eigenschaften des Feuers und Eisens (S. 689.).

„Quare credimus” (hier und bei der folgenden Stelle nöthigt die Terminologie der späteren Dogmatik, lateinisch zu citiren), „docemus et confitemur, quod tota totius personae Christi „obedientia, quam ille patri usque ad ignominiosissimam „crucis mortem nostra causa praestitit, nobis ad iustitiam „imputetur. Humana enim natura sola sine divinitate aeterno,

„omnipotenti Deo neque obedientia neque passione pro totius „mundi peccatis satisfacere voluisset. Divinitas vero sola „sine humanitate inter Deum et nos mediatoris partes im„plere non potuisset" (p. 622.). Tota obedientia, obedientia et passio. Was diese Gegensätze wollen, gab schon eine frühere Bestimmung an. „Itaque iustitia illa, quae coram Deo fidei „aut credentibus ex mera gratia imputatur, est obedientia, „passio et resurrectio Christi, quibus ille legi nostra causa „satisfecit et peccata nostra expiavit. Cum enim Christus „non tantum homo, verum Deus et homo sit in una persona „indivisa, tam non fuit legi subiectus, quam non fuit pas„sioni et morti ratione suae personae obnoxius, quia Domi„nus legis erat. Eam ob causam ipsius obedientia (non ea „tantum, qua patri paruit in tota sua passione et morte, „verum etiam qua nostra causa sponte sese legi subiecit „eamque obedientia illa sua implevit) nobis ad iustitiam im„putatur, ita ut Deus propter totam obedientiam, quam Christus „agendo et patiendo in vita et morte sua nostra causa „patri suo coelesti praestitit, peccata nobis remittat, pro bonis „et iustis nos reputet et salute aeterna donet" (p. 612. 613.).

Wir behaupten demnach: die Concordienformel fixirte die vorgefundenen Anschauungen und bildete durch genaue und bestimmte Definitionen und Unterscheidungen eine lutherische Lehre.

Auch in dieser wurde der subjective Ausgangspunct der Lehre von Christi Heilswerk festgehalten und dieselbe überall nur in Verbindung mit der Rechtfertigungslehre vorgetragen.

Aber sie verzichtete auf die weitere Ausführung der weiten Gedanken Luther's und beschränkte sich darauf, die Satisfactionslehre materiell nach Anselmus zu demonstriren; besonders scharf tritt in ihr nun die Scheidung von einer obedientia agendo et patiendo und die dasselbe bedeutende Vorstellung von einem stellvertretenden Gehorsam Christi hervor, die bei den früheren Symbolikern nur angedeutet schien. — Als Ergebniß dieser ganzen Untersuchung des Concordienbuches, der wir uns ganz unbefangen und selbständig unterzogen haben, hat sich herausgestellt:

1) Die einzelnen Theile des Concordienbuches gehen in d—

Lehre vom Werke Christi nur insoweit formell auseinander, als die Verschiedenheit ihrer äußern Veranlassung bedingt, d. h. je nachdem sie mehr Lehrschriften oder mehr Bekenntnißschriften seyn wollen. Sie geben alle dieselbe Lehre.

2) Bei allen ist die Soteriologie durchaus subjectiv aufgefaßt, d. h. sie hat die Bedürfnisse des geängstigten Gewissens zum Ausgangspuncte und die Mittheilung des neuen Lebens in Christo zum Zielpuncte; sie erscheint demnach überall in innigster Verbindung mit der Rechtfertigungslehre.

3) Die Grundanschauung ist bei allen die Luther's, aber materiell lehren sie alle, wie dieser selbst, die Satisfactionstheorie Anselm's, nur durch ihre subjective Auffassung modificirt, d. h. sie lehren alle, daß Christus für uns stellvertretend das Gesetz erfüllt und durch sein Todesleiden und Höllenqual für uns den Zorn Gottes und die Strafe der Sünde getragen, also unsere Schuld bezahlt habe.

Aber indem sie auf eine detaillirte Ausführung der Rechtsmaximen bei der Erlösung nicht eingehen und im Einzelnen große Freiheit bewahren, vermeiden sie einerseits die Härten Anselm's und geben andererseits der späteren Theologie Raum zur Ergänzung und Ausführung der angedeuteten Ideen (namentlich einer von denselben ausgehenden Theologie im engeren Sinne).

4) Es muß zugegeben werden, daß die Freiheit und der Ideenreichthum in den früheren reformirten Bekenntnissen weiter, die Lehre in den späteren, resp. dem spätesten, bestimmter normirt sey, aber auch, daß die früheren die stamina der späteren Lehre enthalten und in dem spätesten Bekenntniß der Geist evangelischer Freiheit noch weiten Raum finde.

Wen es interessirt, den Weg, welchen die Concordienformel einschlagen mußte, in seinem einseitigen Fortgange bis in Abwege hinein weiter zu verfolgen, den verweisen wir an Hase und Schmidt, und gehört er dem reformirten Bekenntnisse an, an Alex. Schweitzer, und werfen unsererseits einen Blick auf das

B. Reformirte Bekenntniß.

Die Vergleichung ist im höchsten Grade instructiv und der Fleiß von Alex. Schweitzer, Matthias Schneckenburger und Samuel Lutz setzt uns in den Stand, uns auch in die feinern Unterschiede beider Confessionen zu vertiefen. Hier freilich müssen wir uns im Groben halten. Wie die verschiedene Auffassung des Abendmahles und die nach meinem Dafürhalten viel fundamentalere Abweichung beider Lehrtypen in der Lehre von der Erwählung auch auf die Darstellung der Soteriologie einwirke, wird sofort klar, wenn wir den Satz hören, in welchen Schweitzer dieselbe zusammenfaßt (Dogm. II. §. 93.):

„Das erlösende Mittlerwerk Christi, obgleich ganz und gar „Ausführung freier ewiger Rathschlüsse Gottes, über deren Um„fang es weder der Absicht noch der Wirkung nach hinausgreift, „ist darum doch ein die Erlösung wirklich vollbringendes Werk, „ein freiwillig von Christus übernommenes Verdienst um die „Menschheit, indem er, sich selbst zu leben völlig verschmähend, „wie mit seinem ganzen Sinn in den erlösenden Logos, so mit „seinem ganzen Leben und Wirken aufgegangen ist in das Erlö„sungswerk, insofern für uns, nicht für sich den vollkommenen „Gehorsam geleistet hat, damit dieses gottmenschliche Leben uns „zu Gute komme und zugetheilt werde. In dieser unbedingt hin„gebenden Liebe manifestirt sich und bietet sich dar die ganze „erbarmende Liebe Gottes, welcher gläubig zu vertrauen, das „Heil des foedus gratiae ausmacht.

„Ist in Christo die den Sünder rettende Gnade und Liebe „Gottes personificirt erschienen und bildet den Kern seiner speci„fischen ausgezeichneten Persönlichkeit, so kann das mittlerisch „erlösende Wirken Christi kein anderes seyn, als das Werk der „erlösenden Liebe. Die wesentliche Leistung Christi ist daher „Darstellung und Darbietung der höchsten Lebendigkeit, des „ewigen Lebens, Sammlung einer Gemeinschaft auf Basis der „göttlichen Gnade, Verbreitung der von allen Hüllen bloßer „Gesetzesreligion frei gewordenen Erlösungsreligion, kurz, Lebens„erweckung und Mittheilung. In dieser positiven Wirkung Chri-

„ist die negative enthalten, das Erlösen aus der Gewalt der „Sünde, aus der verdammenden Gesetzesreligion, die Vergebung „der Sündenschuld und Strafe, die Begnadigung und Aufhebung „der Sünden; denn das sind Alles Attribute und Folgerungen „aus dem foedus gratiae." Und §. 94. III.:

„In Form des (hohen) priesterlichen Amtes wird die Mittler„function Christi veranschaulicht, wie sie in Kraft des die Person „beseelenden Offenbarungslebens das menschlich Selbstische Gott „darbringt als das wahre Opfer und diese Darbringung und „Selbstverleugnung ausübt bis in den qualvollsten Kreuzestod. „Diese von Christus ausgehende Sühnung der Sünder mit Gott „versöhnt und erlöst aber nicht an sich als opus operatum, „sondern nur die, welche als Erwählte fähig sind, in diese Lebens„weise Christi eingehend, den neuen Menschen anzuziehen. Die „priesterliche Function Christi ist wesentlich in den status exina„nitionis gehörig als Selbstaufopferung, doch auch im status „exaltationis wesentlich sich fortsetzend als Intercession. Jenes „wird üblicherweise als Satisfaction aufgefaßt, jedenfalls als die „Darstellung einer nicht gerechtigkeitslosen, sondern mit der „Gerechtigkeit vollkommen vermittelten, erlösenden Liebe." — Schweitzer macht in der Ausführung besonders geltend, daß die eigentliche Liebesthat in die ewigen Rathschlüsse Gottes falle, unabhängig von dem in der Zeit geleisteten Verdienste Christi, dieses sey nur executio decreti aeterni und greife deßwegen — dazu drängt die Lehre von der Erwählung, dieß immer wieder geltend zu machen — auch in seinen Wirkungen nicht über die Rathschlüsse Gottes hinaus, es könne also auch das Verdienst Christi auf Gott nicht bestimmend einwirken, ja „überhaupt von „einem Verdienst Christi zusammen mit der es beschließenden „Gnade ist nur zu reden gegenüber uns Menschen, die nichts „verdienen, Alles der Gnade und dem aus Gnade aufgestellten „Verdienst danken." Dagegen ist Christus „als Logos allerdings „schon in der gnadenvollen trinitarischen Gottheit enthalten, und „so kann man sagen, Gottes Gnade über die Sünderwelt hänge „damit zusammen, daß der Logos ewig entschlossen ist, sie in der „Welt einst zu manifestiren; dieß ist die in Gott selbst ewig vor-

„handene Genugthuung, d. h. vollkommene Harmonie in der „Gnade und Gerechtigkeit oder Rechtfertigung seiner Gnade vor „seiner Gerechtigkeit, wie der Apostel sagt: Gott versöhnt die „Welt in Christo mit sich selbst.“

Die Billigkeit gebot es, bei Darstellung des reformirten Lehrbegriffs umgekehrt zu verfahren, wie bei der des lutherischen. Dieser ist der unserige; deßhalb redeten wir unmittelbar aus den Reformatoren als aus den Unseren. In jenem haben wir keine volle Gegenwart und darum mußte der Dogmatiker reden. Doch ist es unerläßlich, aus dem **heidelberger Katechismus** selbst zu zeigen, wie die anselmische Lehre gerade in das reformirte Bekenntniß übergegangen ist.

„11. Ist denn Gott nicht barmherzig?“

„Gott ist wohl barmherzig. Er ist aber auch gerecht. Derhalben erfordert seine Gerechtigkeit, daß die Sünde, welche „wider die allerhöchste Majestät Gottes begangen ist, auch mit „der höchsten, d. i. der ewigen, Strafe an Leib und Seele gestraft „werde.“

„12. Dieweil wir denn nach dem gerechten Urtheil Gottes „zeitliche und ewige Strafe verdienet haben, wie mögen wir „dieser Strafe entgehen und wiederum zu Gott kommen?“

„Gott will, daß seiner Gerechtigkeit genug geschehe. Derowegen müssen wir derselben entweder durch uns selbst oder „durch einen Andern vollkommen Bezahlung thun.“

„13. Können wir aber durch uns selbst Bezahlung thun?“

„Mitnichten, sondern wir machen auch die Schuld noch „täglich größer.“

„14. Kann aber irgend eine bloße Creatur für uns bezahlen?“

„Keine; denn erstlich will Gott an keiner andern Creatur „strafen, das der Mensch verschuldet hat. Zum Andern, so kann „auch keine bloße Creatur die Last des ewigen Zornes Gottes „wider die Sünde ertragen und Andere davon erlösen.“

„15. Was müssen wir denn für einen Mittler und Erlöser suchen?“

„Einen solchen, der ein wahrer und gerechter Mensch und doch „stärker denn alle Creaturen, d. i. zugleich wahrer Gott, sey.“

„16. Warum muß er ein wahrer und gerechter Mensch „seyn?"

„Darum, daß die Gerechtigkeit Gottes erfordert, daß die „menschliche Natur, die gesündigt hat, für die Sünde bezahle. „Und aber Einer, der selbst ein Sünder wäre, nicht könnte für „Andere bezahlen."

„17. Warum muß er zugleich wahrer Gott seyn?"

„Daß er aus Kraft seiner Gottheit die Last des Zornes „Gottes an seiner Menschheit ertragen und uns die Gerechtigkeit „und das Leben erwerben und wiedergeben möchte."

„18. Wer ist aber derselbige Mittler, der zugleich wahrer „Gott und ein wahrer gerechter Mensch ist?"

„Unser Herr Jesus Christus, der uns zur vollkommenen Er„lösung und Gerechtigkeit geschenkt ist."

„31. Warum ist er Christus, d. i. ein Gesalbter, genannt?"

„Daß er von Gott dem Vater verordnet und mit dem hei„ligen Geist gesalbt ist zu unserem obersten Propheten und Lehrer, „der uns den heimlichen Rath und Willen Gottes von unserer „Erlösung vollkommen offenbaret, und zu unserm einigen Hohen„priester, der uns mit dem einigen Opfer seines Leibes erlöset „hat und immerdar mit seiner Fürbitte vor dem Vater vertritt, „und zu unserem ewigen König, der uns mit seinem Wort und „Geist regiert und bei der erworbenen Erlösung schützet und „erhält."

„37. Was verstehst du durch das Wörtchen „gelitten"?"

„Daß er an Leib und Seele die ganze Zeit seines Lebens „auf Erden, sonderlich aber am Ende desselben den Zorn Gottes „wider die Sünde des ganzen menschlichen Geschlechtes getragen „hat, auf daß er mit seinem Leiden als mit dem einigen Sühn„opfer unser Leib und Seel' von der ewigen Verdammniß erlösete „und Gottes Gnade, Gerechtigkeit und ewiges Leben erwürbe."

„60. Wie bist du gerecht vor Gott?"

„Allein durch wahren Glauben an Jesum Christum, also daß, „ob mich schon mein Gewissen anklagt, daß ich wider alle Gebote „Gottes schwerlich gesündigt und derselben keines nie gehalten

„habe, auch noch immerdar zu allem Bösen geneigt bin, doch „Gott ohn' all' mein Verdienst aus lauter Gnaden mir die voll„kommne Genugthuung, Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi schenket „und zurechnet, als hätt' ich nie eine Sünde begangen, noch „gehabt, und selbst allen den Gehorsam vollbracht, den Christus „für mich hat geleistet, wenn ich allein solche Wohlthaten mit „gläubigem Herzen annehme."

Bei der größten Verschiedenheit des Weges, auf dem sie zu demselben gelangen, ist's doch materiell dasselbe Dogma bei unseren reformirten Glaubensgenossen wie bei uns und ich wage zu behaupten, in einer Fassung, welche derjenigen Anselm's näher steht, als die lutherische.

Die Unterschiede liegen am Tage.

Die reformirte wie die lutherische Lehre gehen von der Idee der Heiligkeit Gottes aus, aber die eine, inwiefern sie in Gott selbst, die andere, inwiefern sie im Bewußtseyn der Menschen eine Sühne der Sünde postulirt.

Daraus ergibt sich schon, daß bei ersterer der ewige Erlösungsrathschluß Gottes, bei letzterer das Verdienst Christi in den Vordergrund tritt.

Der reformirten Lehre ist Lebenserweckung und Lebensmittheilung an die Erwählten das Hauptwerk Christi, und accidentiell folgt hieraus Vergebung der Sünden.

Dem Lutheraner ist Vergebung der Sünde die Hauptsache; denn wo die ist, da ist Leben und Seligkeit. (Diese einfache Zusammenstellung zeigt wohl, daß die Betrachtung der reformirten Lehre für die Beurtheilung der hofmann'schen interessante Gesichtspuncte bietet.)

Die Consequenzen aus diesen „formalen" Differenzen führen zu einer sehr wesentlichen Differenz, aber die Grundzüge der Soteriologie, so weit diese hier zu erörtern ist, bleiben, wie gesagt, materiell dieselben.

Und daraus ergibt sich, daß sich in diesem Dogma allerdings ein Consensus beider Bekenntnisse aussprechen läßt, und zwar viel positiver, als in der Generalsynode von 1846. Wir ver-

weisen z. B. auf die brandenburg-preußischen Bekenntnisse bei Nitzsch, Urkundenbuch der Union, S. 80—125., z. B. auf die thorner Declaration, „daß Christus durch das einmalige Opfer „seines Todes und durch das Verdienst des vollkommensten Ge„horsams für unsere, aber nicht allein für unsere, sondern der „ganzen Welt Sünden vollständig Genugthuung leistete, vom „Zorn und Fluch erlöset hat" (vom J. 1645; S. 119.). Ganz klar findet sich die betreffende Lehre in der preußischen Agende in der Ermahnung an die Communicanten, die als Lehrdarstellung vorzüglich ist. Endlich haben sich ja auch beide wiederholentlich, zuletzt noch durch Vertreter aller drei Glaubensrichtungen auf dem Kirchentage 1853, zur Augustana, also auch zu deren 3., 4., 5., 20. Artikel und zu diesem unbedingt bekannt.

Wir dürfen deßwegen als die im Bekenntniß unserer Kirche enthaltene Lehre von der stellvertretenden Bedeutung des Opfertodes Christi (mit Ebrard) Folgendes aufstellen:

> Christus hat diejenige Forderung, welche der ewige Wille Gottes an den Menschen als solchen stellte und welcher von den Menschen, weil und sofern sie in die Sünde gefallen, nicht erfüllt worden ist, vollkommen erfüllt. Christus hat zweitens alles das, was Gottes Willen und Gesetz dem Sünder als Strafe auferlegt, nämlich den Zorn Gottes, an unserer Statt erduldet. Er hat also geleistet, was die Menschheit hätte leisten sollen, aber nicht geleistet hat; er hat geduldet, was die Menschheit hätte dulden müssen, wovon sie aber befreit werden sollte.

Kirchenlehre ist das, das meine ich bewiesen zu haben; es ist auch Volksglaube, und dafür sey als Zeuge das Kirchenlied aufgerufen, an das auch Ebrard appellirt. Gern ließe ich, wie Göschel die Concordienformel im Gesangbuch zeigte, die satisfactorische Bedeutung des Opfertodes Christi im christlichen Liede aus Volkes Munde zu Worte kommen. Aber wie weit würde das führen? Nur zwei Dichter — des aufgeklärten Jahrhunderts und beide nichts weniger als Lutheraner im heutigen Sinne des Wortes oder als Orthodoxe seyen genannt. Was

meinte wohl Gellert, der den 40. Ps. in seinem Weihnachtslied citirt:

„Sein Heil ist unser Aller Gut, —
Ich sollte Menschen hassen,
Die Gott durch seines Sohnes Blut
So theu'r erkaufen lassen?“

und Zinzendorf:

„Christi Blut, Gerechtigkeit,
Das ist mein Schmuck und Ehrenkleid,
Darin ich will vor Gott besteh'n,
Wenn ich zum Himmel werd' eingeh'n.“

Aber — — und hiermit treten wir an den Kern der Sache — — wie tröstend, wie sittlich fruchtbar die Lehre seyn möge, wie wohl bezeugt von den Reformatoren, das entbindet sie nicht von der reformatorischen Frage:

Wo steht das geschrieben?

II.

Die Schriftlehre

bildet den zweiten Hauptgegenstand unserer Arbeit, aber gerade bei dieser Partie wollte mir der Muth fast sinken. Es handelt sich um nichts Geringeres, als um die Darstellung des Kernes der biblischen Theologie. Diese aber ist die schwierigste unter allen theologischen Disciplinen. Eine kleine Notiz, die Sie mir erlauben wollen, veranschaulicht dieß sofort. Zwei Koryphäen unserer Wissenschaft, hochgelehrte und besonnene Männer, haben mit ruhiger Klarheit die Ergebnisse ihrer biblischen Studien in systematischer Form niedergelegt: de Wette, dann Nitzsch. Außerdem zählt unser Jahrhundert neben dem hofmann'schen Schriftbeweis folgende biblisch-theologische Werke: die Theologie des alten Testamentes von Steudel, nach seinem Tode herausgegeben von Oehler; dasselbe von Hävernick, nach seinem Tode herausgegeben von Hahn; die Theologie des neuen Testaments von Schmid, nach seinem Tode herausgegeben von Weizsäcker; biblische Theologie von Cölln, nach seinem Tode herausgegeben von Schulz, und biblische Dogmatik von

Lutz, nach seinem Tode herausgegeben von Ruetschi. Mir scheint, diese fünf Büchertitel seyen eine laute Sprache. In der That dürften wir nur daran gehen, irgend eines der bezeichneten Werke zu prüfen, um uns bewußt zu werden, welche Fülle von Vorfragen hier zu erörtern seyen, ehe wir nur bis zur Exegese selbst kämen, von da nun wieder erst zur Methode der Darstellung exegetischer Resultate. Fragen nach dem Inspirationsbegriff, nach der Kanonicität der einzelnen Schriften, nach deren Zeitalter und Urheber, nach der Einheit des Pentateuchs und der des Jesaias, nach dem Verhalten von Paulus und Christus können eigentlich ehrlicherweise in einem Kreise von Theologen, die zum ersten Male zur Erörterung einer biblisch-dogmatischen Frage zusammentreten, nicht umgangen werden. Welchen Gebrauch macht nicht Hofmann's Dialektik allein davon, daß er den Hebräerbrief für paulinisch erklärt!

Uebrigens freilich macht er uns die Sache leicht; denn er steht auf einem ganz positiven Standpuncte und seine Kriterien für die Handhabung der heiligen Schrift dürfen wir fast alle unbedenklich acceptiren. Die kanonischen Bücher, nur sie und sie alle, sind es, mit denen der Beweis geführt werden soll. Die Schrift ist das Wort Gottes als Ganzes und somit hat sie überall gleichermaßen Beweiskraft. Aber nicht die Lehren der Schrift sind es, sondern vor Allem die kundgethanen Thatsachen eines geschichtlichen Verlaufs, mit denen bewiesen werden soll. Dabei ist das, was ausgesagt wird, von der Voraussetzung, unter der es gesagt ist, streng zu scheiden, ist auch jede Thatsache in ihrem Zusammenhange zu fassen, aus diesem zu verstehen und der Ausdruck als wesentlich zu betrachten, d. h. auch das Israelitische nicht als eine Form etwa abzustreifen, sondern zu wissen, daß die in der heiligen Schrift enthaltene Geschichte israelitisch sey, das mache sie zur heiligen Schrift, „denn Israel ist das Volk des heilsgeschichtlichen Berufs.“ Erst die beiden letzten Bestimmungen, wie freudig wir sie gegen die Accommodationstheorie begrüßen, wollen, wie ihr Gebrauch zeigt, mit der äußersten Vorsicht behandelt seyn. Es handelt sich darin nämlich de facto

um nichts Geringeres, als um Abweisung der altkirchlichen Forderung, das alte Testament aus dem neuen zu erklären (vgl. die Notiz bei Ebrard, S. 20.). Ebrard erkennt diese Methode, durch die allein der Schriftbeweis gegen die Stellvertretung möglich wurde, als vollkommen berechtigt an und geht sogar in seiner Gegenschrift selbst in dieselbe ein. Hofmann hat nämlich, daß ich hier seine Methode kurz skizzire, den Beweis seines sechsten und siebenten Satzes so geführt, daß er auf eine Betrachtung über den alttestamentlichen Gerechten und dessen Leiden, die im Wesentlichen darauf ausgeht, durch eine scharfsinnige Exegese der jesajanischen Weissagung — sit venia verbo — die Zähne auszubrechen, eine Abhandlung über das alttestamentliche Opfer folgen läßt. Dessen Erklärung gibt die 1 Mos. 3. dem Menschen verliehene Macht, Thiere zu tödten, um seine sündliche Blöße zu decken. Jedes Opfer ist ein Ausfluß dieser Macht, zugleich eine die Sünde gut machende Zahlung. Er hat dann weiter die Opfer Abel's und Abraham's, das Passah und das mosaische Bundesopfer als eigenthümliche, einzigartige bezeichnet, die eben nur im Opfer Christi ihre Analogie fänden und mit dem Sündopfer nichts gemein hätten. War so der Begriff der Stellvertretung des Opfers verneint, waren die messianischen Hauptstellen geschwächt, so war die größere Hälfte des Beweises geführt. Scharfsinnige Kritik, kühne Grammatik bei etwas schroffer Abschließung gegen fremdes Urtheil führten nun den Beweis an den classischen Stellen des neuen Testaments, immer die Resultate der Untersuchung des alten Testaments als feste und gewisse benutzend. Ebrard ist nun, wie gesagt, in diese ganze Manier eingegangen, hat aber dadurch auch nicht überall in seiner Arbeit reüssirt. Namentlich dürfte sein kühner Gegner seine Abhandlung über das Opfer mit scharfen Waffen und gewissem Siege angreifen können — so viel Schönes und Wahres sie enthält, ja wie richtig sie in ihrem Grunde ist. Wir weisen es von vorn herein ab, Herrn von Hofmann in seine Labyrinthe zu folgen, und denken durchaus positiv zu verfahren.

Was aber das Verhältniß des alten und neuen Testaments

angeht, so glauben wir an das Wort des Apostels 2 Kor. 3, 14: „Denn bis auf den heutigen Tag bleibet dieselbe Decke bei dem Lesen des alten Testaments und wird nicht aufgedeckt, als welche in Christo aufhört.“ Uns gilt es als Thatsache, daß bei Christi Tode der Vorhang zerrissen sey. Somit sind wir der Meinung von Delitzsch, nach welcher die alttestamentlichen Opfer zu den schwachen und dürftigen Satzungen gehören (Gal. 4, 9.), dem sie ein stummer Typus sind. „Erst die Erfüllungsgeschichte hat „das Räthseldunkel des Schattens völlig gelöst. Wie sollen wir „also die Erfüllungsgeschichte in das Dunkel des Schattens und „nicht vielmehr das Schattenbild in das Licht des offenbar gewor„denen Mysteriums setzen?“ (a. a. O. S. 736.), d. h. wir sind weit entfernt, das neue Testament ins alte Testament hineinzutragen, aber wir wollen dieses als Christen lesen, darin eine Verheißung, eine Fülle angedeuteter Wahrheiten findend, eines Grundes mit dem Evangelium, aber das Licht erst von dem empfangend, der das Licht ist.

Folglich wird auch das Opfer nicht unsern Ausgangspunct geben können; wir nehmen ihn vielmehr gut evangelisch und lutherisch von der Rechtfertigung, nämlich so, daß wir zunächst nach den der Lehre vom Opfertode Christi zu Grunde liegenden Ideen fragen und daran die Betrachtung dessen schließen, was die Schrift vom Werke Christi ausdrücklich lehrt. Es mag dann die Lehre vom alttestamentlichen Opfer, der wir eine so hohe Bedeutung nicht vindiciren, wie Herr v. Hofmann (auch Ebrard und Delitzsch thun dieß nicht und eben so unabhängig von derselben steht Thomasius' Soteriologie [Zeitschrift für Protestantism. und Kirche, 1850]), und vom Selbstopfer des Knechtes Gottes diese Darstellung ergänzen und gleichzeitig eine kleine Skizze der Soteriologie, wie sie in den Lehrdarstellungen der einzelnen neutestamentlichen Schriftsteller und in deren Geschichte erscheint, einleiten. Die paulinische Lehre wird sich allerdings vom ersten Theil nicht trennen lassen.

Diejenige Selbständigkeit, auf welche der symbolische Theil meiner Arbeit gegründeten Anspruch macht, habe ich bei der Be-

handlung nicht inne gehalten, sondern nicht nur die bekannten exegetischen Hülfsmittel benutzt, sondern auch Ebrard's und ganz besonders Delitzsch's lichtvolle Abhandlung über die Sache zu Rathe gezogen. Aber vorher habe ich ganz unbefangen den Schriftbeweis von Hofmann selbst durchgearbeitet und obendrein durch die vor demselben geschriebenen Lehrbücher von Lutz und Schmid den Schatz der biblischen Ideen lebendig vergegenwärtigt. Wo exegetisch-grammatisch-etymologische Fragen ins Spiel kamen, ist die selbständige Untersuchung nirgends unterblieben. Endlich — worauf das größte Gewicht fallen dürfte — hat das, was hier folgt, mir in den zehn Jahren, die ich gewürdigt bin, das Evangelium zu verkündigen, bei fleißiger Lesung der heiligen Schrift als deren Lehre festgestanden.

A.

1. Von der Sündenschuld und Sühne.

Allerdings scheidet Hofmann vollständig richtig zwischen menschlicher und satanischer Sünde. Auch die Schrift macht diesen Unterschied. Letztere werden bei ihr von jeder Möglichkeit der Vergebung ausgeschlossen, Jud. 6. Allerdings geht dieser Unterschied auch durch die menschliche Sünde, auch bei den Menschen wird die Sünde wider den heiligen Geist, das „Mitfüßentreten des Sohnes Gottes" als muthwillige Sünde nach Erkenntniß der Gnade und Wahrheit (Hebr. 16, 25—31.) übergeben „dem schrecklichen Warten des Gerichtes und dem Feuereifer, der die Widerspenstigen verzehren wird", und von jeder andern Sünde unterschieden. Es wird ihr ausdrücklich eine viel ärgere Strafe (πόσῳ χείρονος ἀξία ϑήσεται τιμωρίας) bestimmt, als denen, die das Gesetz Mosis brachen. Aber dieser Gegensatz beruht einzig und allein in der Rücksicht auf die Gnade. Diese ist verschmäht, durch das Gefühl ihres Verlustes das Elend potenzirt, sie ist verloren und dadurch die Strafe unvermeidlich; denn es ist kein anderes Opfer für Sünden mehr übrig: οὐκέτι περὶ ἁμαρτίας ἀπολείπεται ϑυσία. Einen weiteren Unterschied zwischen den Sünden anzunehmen, ist nicht schriftmäßig und eben so wenig

entspricht es derselben, diesen jenseits der Erlösung zurückzuverlegen und dadurch den Ernst, welchen die ganze Schrift Gottes gegen die Sünde an sich macht, zu mildern. „Der Tod ist der Sünde Sold“, Röm. 6, 23. Das bleibt unerschütterlich fest und selbst jene Stelle, Hebr. 10, 28., bekräftigt es: „Wenn Jemand das Gesetz Mosis bricht, der muß sterben ohne Barmherzigkeit“ (*χωρὶς οἰκτιρμῶν*). Diese Bestimmung geht durch das ganze alte und neue Testament; von dem Fluch 5 Mos. 27, 26: „Verflucht sey, wer nicht hält die Worte dieses Gesetzes, daß er darnach thue“, dem Jak. 2, 10. den furchtbaren Commentar gegeben hat, bis zu den Propheten: „ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer wird nicht verlöschen“, Jes. 66, 24., oder: „und werden aufwachen Etliche zu Schmach und ewigem Greuel“, Dan. 12, 2. (לְדִרְאוֹן עוֹלָם), ist es gleichermaßen Lehre. In Christi Munde treffen wir diese Anschauung, daß die leiseste Uebertretung des Gebotes Gericht und höllisches Feuer nach sich ziehe (*γεέννας τοῦ πυρός*), Matth. 5, 22. Und Paulus endlich zeigt uns in den ersten Kapiteln des Römerbriefes eben dasselbe, erinnert Gal. 3, 10. an den Fluch von 5 Mos. 27, 26. und bezeichnet Eph. 2, 3. die Heiden als Kinder des Zornes.

Aber auch das Andere lag mehr oder minder deutlich in all' den bezeichneten Stellen und ist durch die ganze Schrift bezeugt (Ps. 14., Ps. 53.), daß alle Menschen Sünder seyen, Keiner, der Gutes thue, auch nicht Einer. Vielmehr ist die Tod wirkende Sünde von Adam über alle Menschen gekommen, sie können keine reinen Hände zum Himmel erheben und eben deßwegen kann der Mensch weder für sich, noch für Andere genugthun. Die classische Klage des Apostels aus Röm. 7. enthält jedoch nichts, was nicht in Jesu Wort läge: „Ihr könnt keine Frucht bringen, ihr bleibet denn in mir“, oder: „Ohne mich könnt ihr nichts thun“, Joh. 10, 4. 15, 5.

Auch von ihrer subjectiven Seite findet sich die Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit, dem sittlichen Unvermögen des Menschen als einer Folge derselben und dem durch sie verwirkten Leben in der Schrift, die sich dabei mit vollem Recht auf das

Gewissen des Menschen berufen darf. „Sünden kann der Mensch „thun oder lassen, aber die Sündenschuld und das Bewußtseyn „der damit verbundenen Strafe kann er keineswegs haben oder „auch nicht, sondern er selbst will, daß gebüßt werde, was ge„sündigt ist, und, wie das Beispiel großer Verbrecher lehrt, er „schreit nach der Strafe und fühlt, daß er, der die Sünde hat, „nicht selbst von ihrer Schuld und Strafe sich befreien kann", sagt Marheinecke S. 284. seiner Grundlehren der christlichen Dogmatik vom J. 1819). Damit hat er das ausgesprochen, was die Mustergebete Dan. 9. und Ps. 51. („gerade gedichtet als Muster der ganzen Lehre von der Buße", Lutz, S. 158.) aussagen. Hebt ersteres, Dan. 9, 4—19., mehr die Allgemeinheit und die Größe der Sünde an dem gerechten Gott und dessen Größe und Schrecklichkeit (V. 4.) hervor, so geht das Gebet David's mehr in die Tiefe. Hier sehen wir, wie — hier noch ganz abgesehen von der Stellvertretungsidee — die Opfer aus dem Drange des sündigen Herzens kommen, Gott genugzuthun (V. 18.), wie aber dieselben dem geängsteten und zerschlagenen Herzen nicht genügen, vielmehr dasselbe sich selbst darbietet und es wohl erkennt, daß es — um zu leben — Vergebung, reines Herz und neuen Geist brauche (V. 3. 4. 9. 11—13.). „Daför", sagt Marheinecke ebendaselbst, „ist selbst in dem gröbsten Sünder „das Gefühl so fein, daß er Alles ausstößt, was ihm als Täu„schung zur Beruhigung dargeboten wird, Freisprechung, Gnade „von der Obrigkeit u. s. w. Das Verlangen nach einer Genug„thuung, die er nicht leisten kann, ist das Einzige, was der Mensch „leisten kann, und ein selbst in dem tiefsten Sünder noch leben„diges und göttliches Gefühl" rc.

Darin haben wir bereits den biblischen Begriff für die zeitliche und ewige Strafe, so wie für die Sühne, nach welcher der Mensch verlangen kann, gefunden. Die Strafe, die ewige, ist die der Sünde entsprechende Büßung und jene Seelenangst ist eben der Anfang dieser Strafe im Bewußtseyn des Menschen. Das ist also eigentlich keine von Gott frei verhängte Strafe, sondern es ist die nothwendige Folge des Verlassens Gottes (der

Gottlosigkeit). Demnach ist die positive Strafe die Abwendung der ewigen Pön durch zeitliche und der fromme Dichter hat einen entschieden christlichen Gedanken ausgesprochen, wenn er sagt:

„Die Strafe macht dich frei von dem Gefühl der Schuld,
Drum straft dich, Kind, nicht Zorn des Vaters, sondern Huld."

Wir dürften nur die paradiesische Strafe, namentlich das Verhängniß des leiblichen Todes über den Menschen, einer Betrachtung unterziehen, um das biblisch begründet zu finden, was wir in jeder Schule und in jeder Kinderstube üben. Hierbei ist nun besonderes Gewicht darauf zu legen, wie dem Menschen keine Sühne mehr genügen konnte, da ja all' das Seine verwirkt, da, wie er überall bekennt, seine Schuld unendlich war. Er bedurfte — eher konnte seine Seele keinen Frieden finden — einer Sühnung, die seiner Verschuldung entsprach. Für unendliche Sünde unendliches Opfer.

Daß bei dem Begriff der Unendlichkeit der der Congruenz ausgeschlossen ist, daß da von einem eigentlichen Rechnen keine Rede mehr seyn kann, das könnten beide Parteien von jedem Rechenmeister hören. Wir haben also auch nicht nöthig, nachzuwägen, ob Christus wirklich so viel gelitten habe, als wir verwirkt hatten, obgleich seine Höllenqual nicht ewig war. Wir werden daher auch weder mit den Einen zu fragen haben, ob nicht die Unendlichkeit der Dignität die der Dauer aufwiege, noch mit den Andern die unendliche Dauer bei der Strafe nur accidentiell nennen (Ebrard a. a. O. S. 62.), sondern wir werden einfach darauf halten, daß eine der Dauer nach unendliche Gottverlassenheit etwas sey, worein kein Mensch willigen könne, das nicht Inhalt oder Gegenstand des Sühnleidens seyn dürfe, „dessen Begriff es ja gerade ist, als Zeitliches das Ewige abzuwenden" (Stahl, Fundamente einer christlichen Philosophie).

Also nur nach einer qualitativ unendlichen Sühnung drängt das aus der Schrift nachgewiesene Sünden- und Schuldbewußtseyn.

2. Die Idee der Stellvertretung

kömmt nun zum Andern in Frage. Kann Einer für den Andern

im geistigen, im sittlichen Sinne genugthun? Stellen wir diese Frage, die mir immer mit der der Solidarität im Geiste zusammenfiel, etwas anders. Kann ich mir das Thun und Leiden eines Andern, der mit mir allerdings in einem geistigen Verbande stehen muß, selbst anrechnen oder auch zurechnen lassen? oder gilt es einzig: Selbst ist der Mann? Mit der Verneinung der ersteren Frage fällt — worauf bei dem Stellvertretungsstreite mehr Gewicht gelegt werden sollte — unser ganzes römisches und germanisches Recht, z. B. das Erbrecht, die Institution des Adels, das Pietätsverhältniß zwischen Fürst und Volk, der Nationalstolz, der Patriotismus. Wir danken den Söhnen, was die Väter thaten; wir nehmen für uns den Segen aus der Saat unserer Väter als ein Recht in Anspruch. Aber steht davon in der Bibel etwas?

Stellen wir gleich jenen eclatanten Fall an die Spitze, den wir 2 Mos. 32. lesen: „Als das Volk durch den Stierdienst „das Vertilgungsgericht verwirkt hat, sagt Moses V. 20: Ich will „hinaufgehen zu Jehovah, vielleicht vermag ich zu sühnen eure „Sünden. Hier ist es nicht ein Thier, nicht Ahron oder ein „ahronitischer Priester, der die Sühne übernimmt; hier ist es „Moses selbst, des neutestamentlichen Mittlers Vorbild. Und wie „versucht er es? Er erbietet sich Jehovah, dem zürnenden, seinen „Namen aus dem Lebensbuch löschen zu lassen“ (Delitzsch a. a. O. S. 742.). Dieses Factum steht nicht vereinzelt, vielmehr tritt in der Bibel überall die Idee hervor, daß eine Gemeinschaft, in welcher das Gute oder Böse vorherrscht, ihren Charakter allen zu ihr gehörenden Individuen aufprägt. Gutes in einer solchen Gemeinschaft des Volkes, der Blutsverwandtschaft, des Wohnortes, selbst des Schiffes (Jon. 1.) stellt die ganze Gemeinschaft vor Gott dar als wohlgefällig und umgekehrt[a]); vgl. Jos. 7., wo ganz Israel gestraft wird wegen der Sünde Achan's, Jes. 43, 27: „Dein erster Vater hat gesündigt und deine Fürsprecher

---

a) Auf dieser Idee beruht die griechische Sage vom Oedipus und die römische vom Curtius.

haben wider mich mißhandelt." Das Wohlgefallen Gottes, wie seine Strafen dehnen sich auf ganze Familien und Völker aus, Jes. 53, 11: „Durch seine Weisheit wird Viele gerecht machen mein gerechter Knecht und ihre Vergehungen wird er tragen." Ganze Oerter werden wegen eines Einzigen, der dort wohnt, entweder verworfen oder begnadigt; so 1 Mos. 18, 26: „Wenn ich in Sodom 30 Gerechte finde, so will ich um ihretwillen dem ganzen Orte vergeben"; 1 Mos. 20, 7. 17: „Abraham bete für dich, so sollst du leben"; Jes. 5, 1: „Ob ihr Jemand findet, ob Einer Gerechtigkeit übt, die Wahrheit suchet, so will ich ihr verzeihen"; 1 Kön. 13, 6. wird auf die Fürbitte eines Propheten Jerobeam's verdorrte Hand geheilt; Hiob 42, 8. 9. werden auf Hiob's Fürbitte seine Freunde von Gott begnadigt. Es reiht sich die überall anerkannte Idee der Fürbitte an diese Vorstellung.

Freilich finden sich auch Widersprüche dagegen, so Jer. 15, 1: „Wenn auch Moses und Samuel vor mich träten, so würde mein Herz nicht sich neigen zu diesem Volk." Aber solcher Widerspruch hebt die Idee nicht auf, sondern richtet sich nur gegen schnöden Mißbrauch derselben. Die Idee selbst ist in der biblischen Religion gewurzelt, verbunden mit der Vorstellung von Gottes Heiligkeit im Gegensatz gegen das Böse und von seiner Gnade und Treue gegen die Frommen und ihrem Ueberschwänglichen. Eine befleckte Gemeinschaft ist ein Greuel vor Jehovah, wenn nicht der Gegenstand der Befleckung weggeschafft wird. Auf der andern Seite währt seine Gnade von Geschlecht zu Geschlecht. Auf dieser Idee beruhen jene großen Gegensatzübersichten und jene aufgestellten Universalprincipien in der Bibel; so wird in der Genesis Abraham erwählt, seine ganze Gemeinschaft ist Gegenstand der Gnade Gottes. Da werden immer neue Scheidungen vorgenommen, Ismael, Esau, bis Israel, das erwählte, rein dasteht. Darauf ruht denn auch — so viel vorgreifend — die große Idee Röm. 5. Adam ist Repräsentant der natürlichen, sündigen Menschheit als Gegenstand der ὀργὴ τοῦ θεοῦ; in Christo ist die gottgefällige Menschheit repräsentirt. Er ist das Princip, um das sie sich sammelt, durch das allein sie Gott wohlgefällig

wird. Diese Idee wird am häufigsten so angewendet, daß sie nur bezogen wird auf die Langmuth Gottes, also auf ein Vergeben für gewisse Zeiten, für ein Suspendiren der Strafe durch solche Vermittelung. Doch wird die Idee auch angewendet für die wirklich consumirende, für ewig rettende und zur Gemeinschaft mit Gott führende Sündenvergebung. Daß eine Conformirung der Gemeinschaft mit ihrem Vertreter bewirkt wird, ist selbstverständlich, hier aber außer Bezug (vgl. Lutz a. a. O. S. 162 ff., auch S. 115.).

Ist so von Seiten des Menschen aus zweimal unser Weg bis an die bezweifelte Theorie heran oder recht eigentlich mitten in sie hinein geführt worden, so ist es nunmehr unvermeidlich, sie auch von der theologischen Seite aus zu suchen, d. h. zu handeln von

3. dem Conflict oder besser dem Concurs der Gerechtigkeit und Liebe in Gott.

In seinem vorzüglich die orthodoxe Lehre vom Werke Christi ganz schriftgemäß begründenden Aufsatz in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, Bd. 19., schrieb Thomasius 1850 im Widerspruch mit seiner darauf folgenden Ausführung: „Die Versöhnung ist eine That der Freiheit in demselben Sinne, wie auch „die Schöpfung der Welt oder die Menschwerdung des Sohnes. „So wenig Gott, um das absolute und selige Leben zu seyn, „des Daseyns der an sich guten Creatur bedarf, so wenig der „Restitution der abgefallenen.“ 1853 schrieb Hofmann: „Es kann „für Gott, um deßwillen und durch welchen Alles ist, keine Sache „der Nothwendigkeit, sondern nur in seiner Gnadenabsicht begründet „seyn, daß er Jesum sterben und also auf dem Leidenswege zur „Herrlichkeit gelangen läßt.“ Daraus nahm Thomasius Anlaß, gegen Hofmann zu schreiben. Und er hatte Recht; denn was bei ihm kaum mehr als unfruchtbare Concession gegen hergebrachte Formeln gewesen war, das wurde bei dem Andern ein Princip, aus dem er die kühnsten und weitgehendsten Resultate zog. In der That brauchen wir bloß den Satz anzuschauen,

dessen Negation doch gewiß Gottes Freiheit zu beschränken scheint: Gott wäre Gott geblieben, auch wenn wir Alle ewiglich verdorben wären, um — verzeihen Sie mir, der ich sonst nicht liebe, stark aufzutragen, den Ausdruck — zu schaudern, aber auch um einzusehen, daß hier Collision aus Collision und unauflösliches Dilemma eintritt, wenn wir Gottes Eigenschaften recht abstract fassen und consequent auseinanderhalten. Gegen diesen Standpunct machen wir vorgreifend von vorn herein geltend, was Ebrard so richtig sagt (S. 84.): „Aber dieser abstracte Standpunct ist eben ein unwahrer. Seinem wirklichen Wesen nach „übt Gott nicht dadurch Gerechtigkeit, daß er sein einseitiges „Recht als Schöpfer durchsetzt, sondern so, daß er seinen heiligen „Liebeswillen verwirklicht." Deßwegen ist es uns wesentlich, vor allen Dingen festzuhalten, was eines biblischen Beweises gewiß nicht bedarf, daß bei Gott von Eigenschaften in dem Sinne, wie wir das Wort sinnlich fassen, zu reden, den Begriff Gottes geradezu aufheben würde und daß auch das, was wir uns als Eigenschaften vorstellen, um uns sein Wesen anschaulich zu machen, eben doch eine sich nur mannichfach und gegen die Verschiedenen verschieden verhaltende Einheit ist. Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist ein einiger Gott. Darum lehrt die Bibel auch nirgends Eigenschaften Gottes. Dieß meinte ich, wenn ich in der Ueberschrift lieber vom Concurs als vom Conflict reden oder die Verhaltungsweisen Gottes lieber als Coefficienten, wie als Contrahenten angesehen wissen wollte. Das Verhältniß aber, um das es sich hier handelt, finden wir ausgesprochen Hos. 2, 19: „Ich will dich mir erwählen auf ewig; ich will dich mir erfreien „mit Gerechtigkeit und Recht, mit Leutseligkeit und Barmherzig„keit; ich will dich mir erfreien in Treue und" (durch diese „Führung und Erfahrung) „du sollst erkennen den Herrn" (Jehovah). Dazu bemerkt Schmieder erklärend: „Wie Jakob sich „Rahel zum Weibe erkauft hat mit vierzehnjährigem Dienst, wie „David als Knecht Saul's um die Königstochter Michal mit „lebensgefährlicher Heldenthat geworben, so will der Herr sein „ehebrecherisches Weib in ihrem tiefsten Elend, in ihrer schwer-

„sten Schuld, in Liebesverlangen suchen und mit den edelsten „Gaben um sie werben. Er will sie sich erkaufen mit Gerech„tigkeit (mit der vollkommenen Liebe, die dem Brautwerber zu„kommt), mit Recht (mit Erfüllung aller Bedingungen, die für „den Brautkauf geordnet sind), mit Leutseligkeit, die sich freundlich „zu der Braut herabläßt, mit Barmherzigkeit, die ihr Elend auf „sich nimmt, mit Treue, die feststeht bis in den Tod.“ Hier ist also Weissagung, geboren aus der inneren Erfahrung des gläubigen Herzens. Versuchen wir es, unter Zuziehung verwandter Stellen die in dem Prophetenworte enthaltene Fülle von Begriffen auseinanderzulegen.

Herrlichkeit und Heiligkeit sind die Grundzüge in dem Wesen des Ewigen, sowohl in ihm selber, als in Bezug auf den Menschen, den er heilig machen will, auf daß er dadurch theilhaftig werde der Seligkeit in Gott. „Ich will euer Gott seyn und ihr sollt mein Volk seyn.“ Dieses Verlangen des Herrlichen, Heiligen, Seligen, uns in seine Lebensgemeinschaft aufzunehmen und dadurch die wahren, ewigen Güter uns zu bieten, ist seine Liebe. Diese Liebe Gottes hat der Mensch zurückgewiesen, sich von Gott abgewandt, den Schein statt der Wahrheit, das Geschöpf statt des Schöpfers, die Welt statt Gottes gewollt. Zu vergleichen fast jede Zeile bei Jeremias, besonders Cap. 2. (bes. V. 13.), Cap. 3. 4. 5. 7. 18 ff.; bei Jes. 1, 5.; Dan. 9. und endlich Joh. 3, 19. die tiefsinnigen Worte des Heilands. Dadurch hat er sich selbst von der Liebes- und Lebensgemeinschaft mit Gott ausgeschlossen. Dadurch wird der Zorn Gottes erweckt, und zwar nicht bloß in der Weise, wie wir ihn oben aufwiesen, als im Bewußtseyn des Sünders. Gott selbst zürnt, muß zürnen seinerseits und die, welche seine Liebe zurückgewiesen haben, erfahren lassen, was sie sich erwählten. „Denn du bist nicht „ein Gott, dem gottlos Wesen gefällt, wer böse ist, der bleibet „nicht bei dir“, Ps. 5, 5. Deutlicher noch 4 Mos. 31, 17: „So „wird mein Zorn entbrennen über sie und werde sie verlassen „und mein Antlitz vor ihnen verbergen, daß sie verzehret werden. „Und wenn sie dann viel Unglück und Bedrängniß treffen wird,

„werden sie sagen zu derselben Zeit: hat mich nicht dieß Alles „betreten, weil mein Gott nicht mit mir ist?“ oder das Wort Jerem. 2, 19: „Also mußt du erfahren und inne werden, was „es für Jammer und Herzeleid bringt, den Herrn, deinen Gott, „verlassen — — spricht der Herr“, endlich, die objective Seite am Sündenelend scharf hervorhebend, Jes. 59, 2: „Eure Missethaten scheiden euch und euern Gott von einander und eure „Sünden verbergen das Angesicht von euch, daß er nicht hört.“ So ist denn die Sünde eine wirkliche Scheidewand zwischen Gott und den Menschen, so will es seine Gerechtigkeit, ohne die Gott nicht Gott wäre. Mögen wir dieselbe definiren, wie es sey, entweder mit Lutz: „Gottes heiliges, unvergleichlich einziges „Wesen wird durch dieselbe offenbar nach allen Beziehungen“, S. 137., oder mit Ebrard: „jenes Verhalten Gottes des Richters „zu den Menschen und zwar zu den Sündern, wonach er gemäß „seiner Heiligkeit der Sünde ihr verdientes Recht widerfahren „läßt“, S. 83., oder mit Delitzsch: „Uebereinstimmung des Handelns Gottes mit seinem Gesetze“, S. 721., oder endlich mit Wahl einfach: „indoles eius qui talis est, qualis esse debet „(vel qui servat δίκην)“, I. p. 309., — wir gelangen immer zu dem Resultat, daß die Gerechtigkeit zur Strafe drängte, aber auch zu dem andern, daß sie in der Strafe nicht aufging, daß ihr Begriff noch etwas Anderes bedinge und summum ius sicher summa iniuria geworden wäre. Dieses Andere ist leicht zu bestimmen. „Was“, sagt Delitzsch a. a. O. S. 722., „ist der „Zorn Gottes anders, als sein Feuereifer wegen ihm versagter „Liebe, und was ist sein Liebeseifer anders, als die Liebesgewalt, „welche mit Ueberwindung aller Hindernisse sich die versagte „zurückerobert?“ Jeder treue Seelsorger unserer Zeit hat eine Erfahrung, die ihm das innere Verständniß für diese Definition unmittelbar an die Hand gibt. Im Zorn noch lebt die Liebe, das Verlangen nach Gemeinschaft, und somit würde das Verzehren oder ewige Verstoßen der Sünder durch Gott nichts weniger als seiner Gerechtigkeit entsprechen und seine Liebe ewig ohne Genüge lassen. Er, der Unwandelbare, muß also, sein Wesen führt ihn

mit Nothwendigkeit dahin, einen Weg erfinden, wo seine Gerechtigkeit, resp. sein Zorn und seine Liebe mit einander wirken. Er muß, wie Paulus es nennt, δίκαιος ὢν δικαιοῦν oder den Ungerechten, Fluchbeladenen solchergestalt zu einem Gerechten, Schuldfreien machen, daß er selber dabei ein gerechter Richter bleibt (Ebrard, S. 85.), oder die Erweisung der Gerechtigkeit müßte von Gott selbst zum Mittel gemacht werden, der Creatur seine Liebe wieder zuzuwenden. Darin läge allerdings die höchste Ausgleichung der Gerechtigkeit und Liebe in Gott (Delitzsch, S. 725.). Darin liegt die höchste und reichste Theodicee.

Hier sind wir zu unserem Ausgangspunct zurückgelangt, denn was sagte Hosea anders, als Gott wolle von seinem ihm verlobten Volke erkannt werden, indem er mit Gerechtigkeit und Recht in Gnade und Barmherzigkeit sich sein Volk erfreie!

Nicht vereinzelt steht diese Idee im alten Testament. Schon 5 Mos. 31, 17. lag sie zu Grunde, ja, wir dürfen es unternehmen, gerade hierfür den Schriftbeweis nach allen von Hofmann gestellten Bedingungen zu führen, d. h. nachzuweisen, daß dieselbe der Führung des israelitischen Volkes durch Gott zu Grunde liege und es in einzelnen Zügen wie im großen Ganzen immer wiederkehre: „Ich habe dich je und je geliebet; darum hab' ich dich zu mir gezogen aus lauter Güte." Treffend hat Delitzsch hierfür an Mosis Schwanenlied (5 Mos. 32.) erinnert, wo Israels Geschichte an uns vorübergeführt wird als eine gewaltige Theodicee, wo wir lernen, wie das Volk Gott in den Strafen wiederfindet, seine Gnade erfährt und — auch das Wort fehlt nicht — sein Volk versöhnt (V. 20—35., V. 36.—39., V. 43.).

Die Erfüllung ist hinter der Weissagung nicht zurückgeblieben; „denn der Sohn Gottes hat als Gottmensch, als himmlischer „Bräutigam, um seine Braut, die sündige, elende Gemeinde, „geworben und den neuen Ehebund für die Ewigkeit mit dem „Blute der Versöhnung besiegelt" (Schmieder in Gerlach's Bibel, V. S. 112.).

Gleich im 1. Cap., V. 16—18., hat der Apostel Paulus die

Tendenz seines ganzen Schreibens bestimmt bezeichnet: „Ich „schäme mich des Evangelii von Christo nicht, denn es ist eine „Kraft Gottes, selig zu machen Alle, die daran glauben, die „Juden vornehmlich und auch die Griechen, sintemal darin geoffen„bart wird die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, welche kommt „aus Glauben in Glauben.“ Die Ausführung folgt unmittelbar. Die Heiden, Cap. 1, 19—32., wie die Juden, Cap. 2., sind durch eigene Schuld in Sünde gefallen und sonder Entschuldigung dem Zorne Gottes anheimgegeben, wobei nun freilich nicht übersehen wird, wie den Juden Gottes Offenbarungen und Verheißungen anvertraut seyen, deren Würde eben so wenig wie Gottes Treue durch die Sünde der Juden Eintrag haben dürfe, Cap. 3, 1—8., wodurch andererseits die Strafbarkeit beider Parteien vor Gott nur noch schärfer hervortrete, V. 9—20. Dagegen sey aber die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, durch den Glauben an Jesum Christum gegeben, denn wir werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade, durch die Erlösung, so durch Jesum Christum geschehen ist, V. 21—24., ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ — zur Offenbarung seiner Gerechtigkeit wegen Uebersehung der unter Gottes Geduld früher geschehenen Sünden, zur Offenbarung seiner Gerechtigkeit zu dieser Zeit, so daß er gerecht sey und gerecht mache den, der da ist des Glaubens an Jesum, hat Gott ꝛc. So fänden wir ja in dieser Hauptstelle für das ganze Thema denselben Begriff, auf den uns die Weissagung geführt hatte. Gott erwies seine Gerechtigkeit darin, daß er gerecht war, d. i. seiner Heiligkeit gemäß nicht bloß der Sünde gegenüber ein Zeugniß ablegte, sondern dieselbe strafte und dabei doch den Ungerechten gerecht machte. Und zwar drängte dazu die πάρεσις ꝛc., d. h. bisher hatte er, seines Rathschlusses sich bewußt, „die Sünde bei Seite gelassen“. Das durfte aber nicht weiter geschehen, sonst wäre einerseits Gottes Heilig-

keit nicht zu ihrem Rechte gekommen, andererseits durch das immer sicherere Umsichgreifen der Sünde das Verderben immer heilloser, ja geradezu Gottes Allmacht und Weisheit auf Erden verdunkelt worden. Darum wollte und mußte Gott — das ist Eines in ihm — δικάζειν καὶ δικαιοῦν. Wie geschah dieß? προέθετο Χριστὸν ἱλαστήριον. Daß unter den verschiedenen Erklärungen dieses Wortes die mit Sühndeckel, resp. Gnadenstuhl, die beste sey, hat nach meiner Meinung Tholuck in seinem Commentar (5. Ausg. S. 155.) hinlänglich bewiesen. Mir erschien das schon schlagend, daß das Wort der biblischen Opferterminologie nicht angehört, diese, wo sie den anderweitig empfohlenen Begriff victima piacularis bezeichnen will, eben Sündopfer oder Schuldopfer sagt, daß dieß Wort nur der LXX. entlehnt ist, welche כַּפֹּרֶת damit übersetzt, und daß es im neuen Testament außer an unserer Stelle nur noch Hebr. 9, 5. vorkömmt, wo seine Uebertragung durch „Gnadenstuhl" anerkannt ist. Die Auskunft, die auch Wahl hat, ἱλαστήριον als Masculinum zu nehmen, hat Hofmann selbst als völlig unberechtigt abgewiesen (II. A. S. 226.). Der Sühndeckel bedeckte das anklagende Gesetz, an ihn ward am Versöhnungstage das Blut gesprengt und so das Volk versöhnt. Was nun dieser Sühndeckel vorbildete, das ist in Christo erfüllt („in seinem Blute liegt die Versöhnung"), der das anklagende Gesetz bedeckt hat in seinem Blute. So ist Christus unsere Gerechtigkeit geworden, natürlich subjectiv wegen, vermöge des Glaubens. Aber er ist es in seinem Blute und dafür bleibt es unwesentlich, ob wir in προέθετο mit den Vätern einen vorweltlichen Entschluß erkennen, oder mit den Classikern und mit Tholuck es mit ad spectandum proponere übertragen, d. h. eine collocatio oder compositio funeris darin sehen, oder uns mit Ebrard einfach daran halten, daß bei τίθεμαι sich überall die Medialbedeutung abgestumpft habe. Wenn Hofmann daher in unserem locus liest: „wir werden gerecht erstens geschenksweise, also nicht so, daß es von Seiten Gottes schuldige Anerkennung dessen wäre, was wir sind, zweitens vermöge der Gnade Gottes, also nicht so, daß wir etwas leisteten, was Gott dazu

verpflichtete, uns als gerecht anzuerkennen, und drittens mittelst der in der Person Christi Jesu vorhandenen Erlösung, also nicht so, daß wir unser Verhältniß zu Gott durch unser eigenes Verhalten bestimmten", so pflichten wir dem bei, aber wir finden darin den Sinn nicht erschöpft und möchten hinzusetzen: die Erlösung ist in Christo Jesu darin vorhanden, daß uns zur Sühne sein Blut vergossen wird, weil Gott die Sünde nicht ungestraft lassen kann, weil dieses Blut unsere Sünde und Schuld zudeckt, insofern er es für uns, an unserer Statt, hingibt.

Die darin liegende Anerkennung, wie der Strafgerechtigkeit Gottes, so der Stellvertretung, welche aus der Parallelstelle 1 Joh. 2, 2. noch deutlicher wird, liegt weiter in

2 Kor. 5, 21: τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ.

Das ist unzweideutig, wenn nachgewiesen werden kann, daß ὑπὲρ stellvertretende Bedeutung habe, resp. haben könne (Hofm. II. A. S. 218.). Mit dieser steht es aber, ehrlich gesagt, so, daß selbst bei der großen Wichtigkeit, welche die Sache hat, doch nur unter Theologen die Frage streitig werden konnte. οὐχ ὑπὲρ τῆς πόλεως εἰπεῖν δύναται, ἀλλ' ἐπὶ τοὺς συσσίτους καὶ ὁμοσπόνδους μελετᾷ, sagt Aeschines, μὴ θνῆσχ' ὑπὲρ τοῦδ' ἀνδρός, Euripides, endlich bei Demosthenes: ἐγὼ τοῦθ' ὑπὲρ σοῦ ποιήσω. Das sind Beispiele, die Krüger S. 533. seiner Sprachlehre dafür anführt, daß ὑπὲρ auch „anstatt" heiße. Noch augenfälliger sind Beispiele, wie sie Jacobitz und Seiler im Handwörterbuch, II. B. S. 1469., herbeibringen für die Bedeutung „für, anstatt, im Namen": ἐγὼ ὑπὲρ σοῦ ἀποκρινοῦμαι, Plat. im Gorg. S. 515. u. s. w. In der Anabasis 7, 7. erscheint Medosades im Lager der Griechen, indem er sich für einen Gesandten und Bevollmächtigten des Seuthes ausgibt, und sagt (3.): προλέγομεν ὑμῖν ἐγώ τε ὑπὲρ Σεύθου καὶ — —. So gibt denn auch Winer zu: „In den meisten Fällen tritt der, welcher zum Besten Jemandes „handelt, für ihn ein; darum streift ὑπὲρ zuweilen geradezu „an ἀντί." Doch will er den Aposteln ihr „er ist für uns gestorben" lassen, und warnt vor Identificirung von ὑπὲρ und

ἀντί (Gr. d. neut. Sprachid. S. 458.). Wahl endlich (vgl. II. 589.) beruft sich auf Matthiä, Passow, Fischer und Hermann für *ὑπέρ* (b.) = loco ubi nos, anstatt. Einen neuen sehr gewichtigen Grund hat Delitzsch im 5. Anhang zum Commentar über den Hebräerbrief geltend gemacht, daß nämlich *ὑπέρ* in orientalischen Uebersetzungen mit Partikeln der Stellvertretung wiedergegeben ist.

Sehen wir nach dem Spruch zurück. Nicht das — so ist der nächste — Context ist der Sinn der Versöhnung, daß Gott uns wieder ihm zugewandt, sondern daß er sein heiliges Angesicht uns wieder gnädig zuwendete. Dieß durfte und konnte er, nachdem Christus das Opfer für uns dargebracht hatte. Darauf ergeht nun aber aus dem Uebermaß seiner wunderbaren Gnade mit uns seine Predigt an die Welt: Kommt, laßt euch versöhnen mit Gott. Den Inhalt und Grund dieser Versöhnung gibt nun V. 21. an. Den Sündlosen hat Gott zur Sünde gemacht, d. h. mit deren Strafen belegt. Nicht als Widerfahrniß, aus geschichtlicher Nothwendigkeit ist die Sünde auf ihn gekommen, das hieße nimmermehr „zur Sünde machen“; auch nicht als ein Sünder konnte der Sündlose angesehen werden, sondern er war zur Sünde gemacht, d. h. in ihm war alle Sünde der Welt repräsentirt, insofern sie Verschuldung war, concentrirt. Somit trat er für die ganze Menschheit ein, nahm deren Sünde auf sich, trug deren Schuld und versöhnte diese nun dadurch mit Gott, daß sie, im Glauben ihm verbunden, im Glauben sich sein Verdienst aneignete und somit im Glauben gerecht, resp. die Gerechtigkeit — um bei Luther's allerdings „rascher“ Uebersetzung zu bleiben — die vor Gott gilt, wurde.

Viel schärfer finden wir denselben Satz in dem an Joh. 3, 14., 5 Mos. 21, 33. anknüpfenden Spruch Gal. 3, 13.:

Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, ὅτι γέγραπται· ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου. „Wie wenn Jemand zum Tode ver„urtheilt ist, es erbietet sich aber ein Anderer, ein Unschuldiger, „für ihn zu sterben, und entreißt ihn also seiner Strafe: so hat „Christus gethan, denn da er nicht unter der Uebertretung stand,

„nahm er statt dieses jenen Fluch des Gehängten auf sich, damit „er jenen lösete“, sagt Chrysostomus zur Stelle. ἐξαγοράζειν heißt aus-, auf-, dann vorzugsweise loskaufen, daher richtig Wahl: redimere liberandi sensu, und sehr gesucht und willkürlich Hofmann: „eine Befreiung, die sich Jemand etwas kosten läßt“. Luther hat im kleinen Katechismus den Sinn viel besser getroffen: „erworben, gewonnen“. Von dem Fluche des Gesetzes hat uns Christus losgekauft, indem er den vollen Preis zahlte, indem er für uns zum Fluche ward, d. i. unseren Fluch auf sich nahm. Da liegt im Eintreten in unseren Fluch die Stellvertretung so klar, daß wir des ὑπὲρ ἡμῶν wohl entrathen könnten. Nehmen wir aber den Spruch mit dem Vorhergehenden wie mit Röm. 6,1—7,6. zusammen und beachten wir den Schimpf der Kreuzesstrafe, da er mit der ganzen Schuld des Volkes behaftet zwischen Himmel und Erde hing, so erkennen wir wohl, „daß die Strafe „und der Fluch, der Christum traf, keineswegs bloß als „eine irdische, menschliche Strafe von Seiten seiner Feinde an„zusehen ist, sondern als eine von Gott selbst über ihn ver„hängte, denn nur dann konnte sie die Strafe Gottes, die „uns drohte, von uns wegnehmen“, Gerlach. An die der Qualität nach unendliche Pein dieser Strafe sey nur mit einem Worte erinnert.

Hofmann, dem wir eben so wie Ebrard in dieser Partie fast Schritt für Schritt folgen (II. A. 213 ff.), kömmt nun zu einer sehr weiten Ausführung über die beiden ersten Capitel des Kolosserbriefes, S. 241—267., besonders 1, 18—20: „indem er „Alles durch ihn versöhnte, indem er Frieden machte durch das „Blut seines Kreuzes, durch ihn, es sey auf Erden oder im „Himmel“, wo er fast Alles davon abhängig macht, daß das richtige Subject gefunden werde — eine Untersuchung, der wir nicht mehr nachzugehen nöthig haben — und 2, 14: *ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν, ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν, καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ.* Dazu die Parallelstelle Eph. 2, 14 ff.: *αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἓν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ*

λύσας, τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργήσας, ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ κτλ.

Nehmen wir dazu noch Hebr. 10, 19:

ἔχοντες οὖν, ἀδελφοί, παῤῥησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ, ἣν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν διὰ τοῦ καταπετάσματος, τουτέστι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ.

Diese drei gleichbedeutenden Sprüche schütten nun zum Schlusse noch einmal alle die Ideen in Fülle über uns aus, die wir zu entwickeln hatten, und geben uns Gelegenheit, noch einmal daran zu erinnern, daß in unserer Lehre vom stellvertretenden Opfer Christi einerseits ein sehr reicher Gedankeninhalt liege, andererseits dieselbe eben so wenig wie irgend eine andere im Stande sey, all' das zu fassen, was in unserer Christologie liegt.

Wir, so heißt es beim Jünger des Apostels, bedurften der Opfer und fanden in deren keinem Genüge, so hatten wir denn keinen Eingang mehr zu Gott, resp. ins Allerheiligste. Da zerriß der dichte Vorhang und uns war ein neuer — bis dahin nicht erfundener — und lebendiger, Leben gebender, Weg ins Heiligthum geöffnet. Es ist das jener Weg, den Christi Wort weist: „der Vater selbst hat euch lieb." Er liebt uns aber im Sohne und allein in ihm haben wir den Weg zum Vater. Der Vorhang ist sein Fleisch (es ist hier dieselbe Fülle des Bildes, wie wenn sich Christus die Thüre und den Hirten nennt, wenn er Priester und Opfer heißt, wenn sein Blut, resp. er in seinem Blute, der mit dem Blute besprengte Sühndeckel ist). Vordem war das Fleisch das, was uns von Gott fern hielt, durch Christi Fleisch sind wir Geistesmenschen und gehen recht eigentlich in seinem Fleische zum Leben ein.

Heiden und Juden, sagt die Stelle zu den Ephesern, waren unselig; jene hatten von Gott nichts vernommen, ihr Heidenthum war Folge ihres selbstverschuldeten Abfalls von Gott. Zwischen diesen und Gott lag als Zaun ein Gesetz, den Juden

unerfüllbar, dessen Nichterfüllung aber wirkte den Zorn Gottes (Röm. 4, 15.), d. i. Feindschaft Gottes wider die Menschen; indem Christus nun dem Gesetze für uns genugthat und am Kreuze Gottes Feindschaft gegen uns aufhob, ihn uns versöhnte, hob er das Gesetz — so weit es in Geboten stand, nicht seinem inneren Wesen nach — das uns Gott zum Feinde machte, auf, brach den Zaun ab, und indem wir nun von ihm empfingen, im Glauben unsere Gerechtigkeit zu ergreifen, da war er unser Friede selbst geworden und wir, Heiden und Juden, beide in einem Leibe versöhnt, wurden Eines. Um mit Chrysostomus zu reden: Silber und Blei wurden in Gold zusammengeschmolzen, oder die vorher Knecht und Adoptivsohn waren, wurden durch eine neue Geburt beide Kinder und Erben.

Oder endlich, denn nun liegt klar, was Kol. 2, 14. geschrieben ist, der Schwur der Israeliten: „Alles, was der Herr geredet hat, wollen wir thun", 2 Mos. 19, 8., war ein *χειρόγραφον* geworden *τοῖς δόγμασι*, gegen Israel zeugend, ihm das Heil, den Zugang zu Gott verschließend. Diese Schrift, den Brief der Verschuldung, also diese selbst, hat Gott ausgetilgt, aus dem Mittel gethan und an das Kreuz geheftet. Gewiß, man muß mit Herrn von Hofmann aus dem Tacitus a) herauslesen, daß die Römer Proclamationen an den Galgen affichirt hätten, um das beides aus dem Texte zu entfernen, daß Christus an unserer Statt unsere Sünde gebüßt und daß Gott Solches über ihn verhängt habe (Hofm. II. A. 255., dagegen Ebrard 89. sehr schlagend).

Dem unbefangenen Bibelleser machen wohl aber die besprochenen Stellen des neuen Testaments, verglichen mit den alttestamentlichen, den Eindruck, als gelte auch von der Lehre von Gottes Zorn, Liebe und Gerechtigkeit und seinem daraus fließenden Verhalten gegen die Menschen das Wort:

„Was der alten Väter Schaar
Höchster Wunsch und Sehnsucht war
Und was sie geprophezeit
Ist erfüllt nach Herrlichkeit."

---

a) Die Stelle bei Tacitus lautet (hist. 4, 40.): tum sorte ducti, per quos

B. Das alttestamentliche Opfer und das Selbstopfer des Knechtes Gottes.

1. Das Opfer.

„Gesetzt, es könnte strict bewiesen werden, daß dem alttesta„mentlichen Opfercult das Moment des stellvertretenden Straf„leidens völlig fremd gewesen wäre und jene Opfer nur „„Gut„machungen““ waren, so wäre hiermit noch nicht ausgeschlossen, „daß Christi Opfer die Qualität eines stellvertretenden Straf„leidens haben könnte.“ Diese Worte Ebrard's gegen Hofmann dürfen wir, indem wir die Untersuchung über die Opfer auf den Nachweis folgen lassen, daß Christi Opfer als Strafleiden stellvertretender Art angesehen worden sey, uns noch mit besserem Rechte aneignen. Eben so sey es uns erlaubt, noch eine andere treffende Bemerkung desselben Polemikers voranzuschicken, da er fragt, ob denn nicht, wenn es sich nur um Gabe handle, es angemessener erschienen wäre, die Thiere für Gott zu pflegen und zu nähren, auf daß er seine Lust an ihnen sehe, wie die Griechen den Pfauen der Here und den Schwänen des Helios, Perser und Germanen den der Sonne heiligen Rossen gethan.

Warum also tödten? oder, um dem Cultus angemessener die Mitte des Opfers hervorzuheben, wozu das Blut?

Vergegenwärtigen wir uns das Ritual.

Dabei ist es uns wesentlich, daß der Leviticus das Opfer nicht angeordnet und ins Leben gerufen, sondern das längst vorhandene aus dem innersten Bedürfnisse hervorgegangen, nur geregelt, resp. ihm die allein berechtigte Beziehung gegeben hat, nicht ohne Bewußtseyn der mit diesem Cultus verbundenen Gefahren für die Religiösität, auf welche Psalmen und Propheten zu verweisen, nicht ermüden.

Das bedeutendste Opfer ist die עֹלָה gewöhnlich Brandopfer,

---

redderentur bello rapta quique aera legum vetustate delapsa noscerent figerentque.

bisweilen im Anschluß an die LXX. Ganzopfer genannt, dasselbe Wort, welches Isaak's Opfer benannte — 3 Mos. 1. beschrieben. Vor die Thür der Hütte des Stiftes soll ein Thier ohne Wandel gebracht werden, daß es dem Herrn angenehm sey; darauf hat der Opfernde seine Hand auf des Brandopfers Haupt zu legen, „so wird es für ihn angenehm seyn und ihn versöhnen“ (וְנִרְצָא לוֹ לְכַפֵּר עָלָו). Darauf wird das Thier von ihm geschlachtet, (שָׁחַט), von Aaron's Söhnen aber das Blut herzugebracht und an den Altar vor der Thür der Stiftshütte gesprengt. Folgt die Zertheilung durch die Söhne Aarons. Eingeweide und Schenkel werden vor der Verbrennung durch den Priester noch mit Wasser gewaschen. Das Eigenthümliche dieses Opfers, das täglich dargebracht, bei allen feierlichen Gelegenheiten wiederholt wurde, lag in der Verbrennung des ganzen Thieres. An das Brandopfer schloß sich, wie Heiligung an die durch Buße erlangte Sündenvergebung, die מִנְחָה, das Wort für Kain's und Abel's Opfer, nach der Einsetzung von 3 Mos. 2. das unblutige Speis- und Trankopfer, dessen vornehmste Form die Schaubrode der Hütte darstellen.

Eine besondere Art des Brandopfers war das שֶׁלֶם (zur Wurzel שָׁלֵם, vollständig seyn), bei dem nicht Alles verbrannt wird, 3 Mos. 3. gewöhnlich Dankopfer genannt, in welchem Begriff aber es bei weitem nicht aufgeht, Richt. 20, 26., zu dessen Deutung der Schriftbeweis (II. A. S. 145 ff.) sehr dankenswerthe Beiträge liefert. Der Vorgang beim Opfer ist der oben angegebene.

Endlich unter Bezug auf einzelne Sünden und die aus denselben auch ohne Absicht, ja ohne Wissen hervorgegangene Verschuldung ordnet das Gesetz mit verschiedenem Ritual die Sünd- und Schuldopfer an (אָשָׁם und חַטָּאת), über welche wir ebenfalls Hofmann (II. A. S. 167 ff.) treffliche Belehrungen verdanken. Auch ihrer 3 Mos. 4. 5. beschriebenen Darbringung gehen die drei Momente der Handauflegung, Schlachtung und Besprengung voraus.

Den Schlüssel zum ganzen Cultus gibt der vielbekannte Spruch 3 Mos. 17, 11. כִּי נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל־הַמִּזְבֵּחַ

לְכַפֵּר עַל־נַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר׃, denn des Fleisches Seele ist im Blute und ich habe es euch zum Altar gegeben, daß eure Seelen damit versöhnt werden.

Die unmittelbare Deutung des Spruches unterliegt bei den Exegeten vor Hofmann eigentlich keiner Verschiedenheit. „Dieß „Blut sühnt durch die Seele; die darin lebende Seele ist das „Lösegeld, das Sühnmittel. Der Sinn dieser Worte in Verbindung mit dem Folgenden ist der: die Seele ist der Sitz des „Begehrens und Empfindens, der Lust und Unlust, und als solche „der Sitz der Sünde in dem einzelnen Menschen und zugleich „dasjenige, was die Strafe der Sünde, das Uebel und den „Tod, zunächst aufnimmt. In dem Leibe ist das Blut der Sitz „derselben; es ist das den Leib Belebende; mit seinem Ausströmen „hört sein Leben auf. Die schuldlose Thierseele, welche in dem „Blute des Thieres lebt, hat nun Gott an Stelle der schuldbeladenen Menschenseele dem Sünder (—) zum Sühnemittel „gegeben, so daß, wenn ihr Leben in dem Blute sich in den Tod „ergießt, die Strafe der Sünde von den Menschen abgenommen „ist.“ In diese Worte Gerlach's dürften wohl Alle einstimmen (I. S. 434.).

Ein Dissensus hat sich nun erstens erhoben, indem Bähr und Kurtz den Sühnebegriff allen Opfern überordneten, auch den Bitt- und Dankopfern, die Speiseopfer völlig herunterdrückten. Durch Bähr ist diese Vorstellung namentlich in exegetische und dogmatische Werke, durch Kurtz in populäre Religionsbücher, nicht bloß seine eigenen, übergegangen. Eine ausreichende Widerlegung fand sich schon 1848 durch eine Schrift über die unblutigen Opfer von Thalhofer, dann durch Hengstenberg, Keil und neuerdings durch Hofmann und Delitzsch. Eine solche dürfte selbst schon in der vorangeschickten Darstellung liegen (vgl. auch I. A. 4.). Weiter ist einerseits von Gerlach (allerdings sehr milde in der oben ausgelassenen Parenthese) von Keil und Bähr behauptet worden, das Opfer habe eine symbolische resp. substitutiv symbolische Bedeutung, während Kurtz, Delitzsch und Ebrard demselben eine stellvertretende Bedeutung überhaupt zuschreiben.

Bei der Entscheidung fällt zunächst die Bedeutung der Handauflegung ins Gewicht, zu welcher 3 Mos. 16, 21. eine von Hofmann nicht beachtete Erklärung gibt. Die Handauflegung ist Sinnbild der Mittheilung. Nun wird allerdings der Segen ꝛc., den ich mittheile, mir nicht entzogen, aber dieß folgt nur aus der Natur der lebendig wirkenden Gabe; Todtes, was ich weitergebe, werde ich gewiß los, und Ebrard hat ganz Recht, wenn er geltend macht, es würde, auch wenn der Mittheilende, was nicht der Fall sey, seine ganze Schuld behielte, das Object der Handauflegung immer ein mit fremder Schuld beladenes werden.

Das Thier wird zweitens nicht „getödtet“, sondern nur geschlachtet, wobei die Person des Tödtenden — der Bestimmung nach freilich, außer beim Schuldopfer, 3 Mos. 5, 8., der Opfernde — in der Praxis als völlig gleichgültig erschien. Das Tödten also bleibt unter den drei Momenten, die der Darbringung vorangingen, das unwesentliche, dagegen tritt die Besprengung oder Auspressung des Blutes, in dem die mit der fremden Schuld beladene Thierseele ruht, in den Vordergrund.

Dieses Blut ist gegeben לְכַפֵּר עַל. כִּפֶּר aber heißt „decken“, resp., wie Gesenius erklärt, „die Schuld bedecken“, daher „vergeben“. So werden wir vor dem Irrthum behütet, in den uns der deutsche Sprachgebrauch führen könnte, wonach eine Summe gedeckt wird, während nach dem Hebräischen eben der Schuldner, der Schuldige, gedeckt wird. Eben so haben wir jede Deutung des Begriffs aus dem erst abgeleiteten כֹּפֶר, Lösegeld, deßhalb abzuweisen, weil dieses nirgends auf das Opfer bezogen wird. Daß sich nun Jemand nicht selber deckt, auch das, was ihn deckt, kein Symbol von ihm, sondern ein Drittes seyn muß, lehrt die Logik. Und somit läge der aus der 4 Mos. 17, 11. (Sühnung nach der Empörung), 4 Mos. 35, 33. (Tod des Mörders), 4 Mos. 25, 11. (Eifer des Pinehas) gewonnenen Bedeutung von כִּפֶּר sich ergebende substitutive Sinn des Opfers am Tage. Dasselbe ist Darbringung an Gott seitens eines mit Gott versöhnten Menschen und diese Versöhnung wurde durch die stellvertretende Darbringung des Blutes erreicht. Von einer Congruenz zwischen

Sühne und Sünde ist da natürlich keine Rede und darum hat das Opfer nie genügen, immer nur über sich hinausweisen können. Aber sein Recht hatte es im Worte des Herrn: ich habe es euch gegeben, zu sühnen, 3 Mos. 17, 11. Nach Gottes Willen sollte es ein stummer Typus seyn, der doch seine Bedeutung ahnen ließe und an den das Opfer von Golgatha anknüpfen könne. Das ist nun das wahre und allseitig erschöpfende Opfer und eben deßwegen nichts weniger als ein adäquates Gegenbild zum Opfer des alten Bundes.

Schon äußerlich zeigt sich das: im alten Testament folgen sich Schlachtung, Sühnung im Blute, Darbietung; auf Golgatha folgt die Sühnung der im Tode am Kreuze sich vollziehenden Darbietung. Was getrennt an zwei Orten geschah im alten Bunde, das geschieht hier an einem. Alle die verschiedenen Opfer finden in dem einzig einen ihre Vollendung: expiatio, mulcta, oblatio, conciliatio. Hier ist das Bundesopfer, 2 Mos. 24., wie das der Installation, 3 Mos. 8. und Offenb. Joh. 1, 5., in dem vereinigt, den wir mit Paulus unser Osterlamm nennen (1 Kor. 5, 7.).

Das Verhältniß beider Opfer wird von Delitzsch, dessen ganzer Commentar hier zu vergleichen ist, so zusammengefaßt: „Wir müssen den zukunftsgeschichtlichen typischen und den ritualen „Sinn der Opferthora wohl unterscheiden. Das Band beider „ist das Blut, welches im Vorbild und Gegenbild stellvertretend „eintritt. Aber im Schattenbilde ist das Blut ausschließlich das „Sühnhafte, im Gegenbild nicht ausschließlich Christi Blut, son„dern Christi Selbstopfer auch als προσφορὰ τοῦ σώματος, „Hebr. 10, 10., Eph. 5, 2., und also in der Totalität aller seiner „Momente; ja Christi gesammtes Leben, Leiden und Sterben und „diese unsere Sühne ist zugleich unsere Heiligung und beide zu„sammen unsere Vollendung“, S. 745.

2. Das Selbstopfer des Gerechten.

Aber das Opfer bleibt schon im alten Testament nicht stumm. Da oder dort, wie im 40. und 110. Psalme, erheben sich ahnungs-

volle Stimmen, welche auf die großartige Erfüllung dessen, was vorbildlich gegeben war, hinweisen. Weit über diese einzelnen Stimmen hinaus erhebt sich jene wunderbare Weissagung Jes. 40. bis 66., die Krone des alten Testaments, und wieder wird diese ganze Weissagung durchleuchtet, jeder Ruhm eines Einzelnen in ihr überleuchtet „von dem Bilde des Knechtes Gottes, in dem „Israel sich verherrlichen soll vor allen Völkern. Dieser Knecht „Gottes, der reinste Abglanz des wahren Israel, an das sich die „Verheißungen des göttlichen Welterlösungsplanes von Ewigkeit „knüpfen, wird in concret bestimmter Persönlichkeit Träger und „Erfüller der messianischen Hoffnung, Versöhner und Erlöser „von Sünde und Tod, lehrend und anstatt der Schuldigen leidend „und sterbend, Mittler eines neuen Bundes der Gnade und eines „immerwährenden Friedens, eines neuen Himmels und einer „neuen Erde in einem vom Lichte Gottes durchleuchteten Jeru„salem, durch dessen immer geöffnete Thore alle Heiden und ihre „Könige einziehen, um ihre Schätze huldigend vor dem Heiligen „von Israel niederzulegen, dem sich beugen soll jedes Knie und „schwören jede Zunge“ (Umbreit, Realencykl. VI, 519.). Gerade in dem Contraste zwischen dem Schauer des Todes und der Siegesfreude über die Triumphe des Ewigen liegt der Zauber des Buches, und wirklich führt uns der Prophet, nachdem er eben erst verkündet hat, wie aller Welt Ende das Heil unseres Gottes sehen solle, 52, 10., an „das Sterbelager des Knechtes Gottes“, durch dessen Tod einzig das Heil kommen könne. Daß dieser Tod ein stellvertretender sey, von Gott verhängter, besagen V. 4. u. 5. des 53. Cap. unabweislich: „Aber unsere Krankheiten trug „er und unsere Schmerzen, er lud sie auf sich, so wir ihn doch „achteten gestraft, von Gott geschlagen und geplagt. Er aber „ward verwundet ob unserer Sünden, zerschlagen ob unserer „Missethaten; Strafe lag auf ihm zu unserem Heile und durch „seine Striemen sind wir genesen. Wir Alle irrten wie Schafe, „gingen ein Jeglicher seines Wegs, Jehovah aber ließ ihn treffen „unser Aller Schuld“ (de Wette). Hofmann will uns die Bedeutung von מוּסַר שְׁלוֹמֵנוּ עָלָיו verkümmern, indem er eine thät-

liche Zurechtweisung daraus macht, wodurch die Anderen ihrer Sünde überführt würden: „es ist immer eine Lehre, aber nicht „nothwendig eine bessernde, sondern etwa auch bloß eine über„führende“ (II. A. S. 132.). Aber מוּסָר heißt einfach „Züchtigung des Sohnes durch den Vater, des Menschen durch Gott“. Und auf wem Züchtigung liegt, der empfindet sie, nicht Andere werden durch seine Schmerzen gestraft, was eine davon fern liegende, etwa secundäre Bedeutung seyn kann. Demnach bleibt Delitzsch im Rechte: „der Begriff der poena vicaria kann hebräisch nicht schärfer ausgedrückt werden.“

Aber wer ist der Knecht Gottes? Wir antworten getrost: der Messias, weisen Hofmann's schwer verständliche Künstelei ab und verweisen auf den wiederholt, zuletzt z. B. von Oehler, geführten wissenschaftlichen Beweis.

Schon Luther indessen gedachte noch einer anderen Meinung, die unter dem Knecht Gottes Israel versteht, das geläuterte. Neuerdings hat Niemand diese vielfach vertretene Ansicht so lichtvoll auseinandergelegt wie Lutz; dieser aber knüpfte daran — und so allein gewinnt die Vorstellung Boden — eine höchst sinnreiche neue Auffassung der Messianität und des Zusammenhanges zwischen altem und neuem Testament. „Was im alten Testament „als Erfüllung der Heilsökonomie bezeichnet und gesucht wird, „ist die Idee Israels nach der weiteren Beziehung auf das „Volk, wie nach der engeren auf das israelitische Einzelleben bei „den Trägern dieser Idee. Stellen wir nun Jesum, seine Person „und sein Werk, in diesen ganzen Gesichtspunct hinein, so zeigt „sich, daß gerade er hineinpaßt und vollständig jene Idee erfüllt.“ Dieß will Lutz ausdrücklich auf Jes. 52. 53. bezogen haben. Und mit der innigsten Freude schließe ich diesen Abschnitt mit dem Worte eines treuen reformirten Schriftforschers, das nichts Anderes aussagt, als jenes Wort des feinsinnigen schriftkundigen Lutheraners, mit dem ich das vorige Capitel schloß: „Hier stehen „wir eigentlich im Strahlenkern der ganzen Verbindung der „Offenbarung mit der Geschichte. Im Wesentlichen trifft Alles „zusammen mit der Prophetie des alten Testaments, aber im

„Wirklichen ist die Erscheinung noch viel wunderbarer und herr„licher" (a. a. O. S. 398—401.). Und wie geschieht es, daß beide Confessionen in der Auffassung der Hauptsache so einig seyn können? Weil sie beide ehrlich aus der Schrift herausbekennen und die Schrift in diesen Stücken unendlich klar ist.

C. Die Lehre von Christi stellvertretendem Strafleiden im Zusammenhange der Lehre und Geschichte bei den einzelnen Auctoren des neuen Testaments.

Die ganze Bibel hat den Beweis zu führen, sagt Hofmann; wir selber verlangten, daß eine Lehre, sollte sie gelten, im rechten Zusammenhange so der Schrift angehöre, daß sie einerseits noch gelte, wenn alle ihre dicta probantia ihr genommen wären, und andererseits, daß der übrigen Lehre wesentlicher Eintrag geschähe, wenn sie aufgelöst würde. Daraus erwächst die Pflicht zu nachfolgenden Skizzen, in denen uns gleichzeitig Gelegenheit gegeben wird, die positive Seite der Sache zu entwickeln oder doch anzudeuten.

1. Die Synoptiker,

welche nicht nur die Idee der Stellvertretung kennen, Luk. 2, 34. 24, 46., sondern auch seinen Tod als ein λύτρον ἀντὶ πολλῶν (Matth. 20, 28.) bezeichnen, legen ein ganz besonderes Gewicht auf die Freiheit, mit der Christus in den Tod ging, vor dem ihm doch graute; sie geben seine immer bestimmter und concreter sich wiederholenden Ankündigungen desselben, so besonders Lukas, und seinen Zorn gegen den Jünger, der es wagte, den Herrn zu warnen. Augenscheinlich erschien ihnen, resp. dem Herrn nach ihrem Berichte, der Tod als ein nothwendiger Theil seines Werkes, und zwar nicht bloß in dem Sinne, daß er geschichtlich nothwendig wurde oder daß ohne ihn eine Rückkehr zum Vater nicht möglich gewesen wäre. Vielmehr war er ihm die Bedingung eines reichen Fruchtbringens, denn in seinem Tode zahlte er ein Lösegeld für die Seinen (ἀντὶ und ὑπὲρ in jedem Sinne) und ward dadurch ihr versöhnendes Opfer, wie er solches im Abend-

mahle dauernd versinnbildlichte. Denn dieses hat seine Bedeutung im Blute des neuen Bundes, vergossen für Viele (oder im Brechen des Leibes ꝛc.), wie es vorgebildet ist im alten Testament im Bundesopfer, das als ein Blutopfer versöhnend war. Deßhalb legen sie ein besonderes Gewicht auf Jesu Sündlosigkeit und stellen im Gegensatz dazu die unendlichen Qualen des Todes, das tiefe Seelenwehe, da er die Sünde aller Welt auf sich trug, in den Vordergrund. Unter die Uebelthäter muß er gerechnet werden, den schimpflichsten Tod erleiden. Zur Bezeugung seiner unendlichen Pein bekennt er selbst seine Gottverlassenheit: Eli, Eli —. Dieses ihm vom Vater bestimmte Leiden ist aber andererseits der Ausgangspunct seiner Erhebung, der durch dasselbe den Seinen vermittelten Lebenserneuerung. Die durch dasselbe errungene Frucht kann nur durch Buße und Glauben subjectiv angeeignet werden. Es ist sein Tod der Schlußstein, der Sinn seines Werkes, und von Tod und Auferstehung fällt erst das volle Licht auf sein Leben zurück.

Sinnvoll deutet Thomasius a. a. O. S. 280 ff. darauf hin, daß zwischen der Ausstoßung des Sündenbockes aus der Gemeinde (3 Mos. 16, 10.) und der Ueberantwortung Christi an die Heiden (Luk. 23, 1.) eine überraschende Beziehung liege. Zu vergleichen sind Matth. 20, 28. mit 1 Tim. 2, 6., 1 Petr. 1, 18. 19., Hebr. 9, 12.; dann Matth. 16, 26. und Luk. 24, 26. 27., Matth. 26, 26., Mark. 14, 22. mit 1 Kor. 11.; Luk. 22, 37. mit Jes. 53, 7.; Luk. 23, 31. mit 1 Petr. 4, 17.; Luk. 24, 25 ff.

Daß Luther den Synoptikern zu nahe tritt, wenn er sagt, sie geben bloß Historie, ist erwiesen.

2. Johannes.

Die Macht der Finsterniß war stark geworden vor der Macht des Lichtes und die Welt lag im Argen, 1, 5, 19., in Sünde und Tod verloren, Evang. 3, 17. 18. Da erbarmte sich Gott der Welt und sandte seinen eingebornen Sohn, das wahrhaftige Wort, Evang. 1, 1. 14., das Licht der Welt, Evang. 3, 19. 1, 4., in dem das Leben war, Evang. 1, 4., auf daß Alle

gerettet würden, 1, 3, 8., und das Leben empfingen, 1, 4, 9., auf daß dadurch die Herrlichkeit Gottes auf Erden offenbar würde, Evang. 17, 4. Das Werk des Sohnes aber, das auszurichten, seine Speise war, Evang. 4, 34. 6, 30., bestand darin, daß er sein Leben ließe für die Seinen, Evang. 10, 12. Dieß insofern, als er ihnen zunächst sein Selbstzeugniß gäbe, Evang. 8, 12 ff., 1, 1, 1., dann aber er durch sein Blut, 1, 1, 7., sie frei mache von aller Sünde, indem er ihre Sünde auf sich nähme, Evang. 1, 29., und in ihm, der für das Volk stürbe, Evang. 11, 49. — das Wort des Kaiphas — 18, 14., die Sünde am Kreuze überwunden werde. Dieses Opfer hatte nicht allein die Erhöhung, Evang. 3, 14., des nunmehr verklärten Sohnes zur Folge, Evang. 14, 20. 17, 1., sondern aus demselben folgte nunmehr auch die Verklärung des Vaters in ihm und in der Welt, Evang. 17, 1. 4. 5. 6. 21. 22., andererseits die Lebensmittheilung des Sohnes an die Seinen, Evang. 17, 24., die in unlösbarer Gemeinschaft mit ihm ständen, 1, 5, 11., Evang. 16, 22., Offenb. 3, 4. 5., Cap. 21., durch den Geist in alle Wahrheit geführt werden sollten, Evang. 16, 12—15., und das ewige Leben empfangen, Evang. 3, 17. 18., zuletzt aber Theil haben würden an der Vollendung und Erneuerung der ganzen Welt, da ein neuer Himmel seyn würde und eine neue Erde, Offenb. 21, 1 ff. 22, 1—3. In dieser Offenbarung des Sohnes lag zugleich ein Gericht über die Sünde und ihre Knechte, Evang. 1, 10. 11. 3, 14. 19 ff. 8, 47 ff. 8, 34 ff., das dadurch schon vollzogen war, daß sie die Finsterniß mehr liebten als das Licht und ihre bösen Werke ans Licht kamen, Evang. 3, 20., und das sich schließlich als Weltgericht und völlige Besiegung des Todes manifestiren würde, Evang. 5, 27 ff., Offenb. 20, 11—15.

Dieß ist ein dürftiges Gerippe der johanneischen Lehre, wie sie in allen drei Schriften uns vorliegt und deren Mittelpunct, daß wir in ihm das Leben, aus seiner Fülle Gnade um Gnade haben und in ihm die Welt verklärt sey, wir oben durch Luther deuten ließen. Ein besserer Commentar ist noch nicht gegeben.

Somit dürfen wir zur Ausführung hiermit bloß noch einmal an das Bild von der mosaischen Schlange erinnern, Evang. 3, 14. 15. Da gibt Christus selbst durch Erinnerung an 4 Mos. 21, 8. 9. seiner Kreuzigung die Bedeutung, die wir Kol. 2, 14. u. s. w. fanden, daß in ihr die Sünde gekreuzigt und dadurch abgethan sey.

Dreierlei lesen wir aus der Stelle: daß die Sünde an das Kreuz geheftet worden sey, 1 Petr. 2, 24., 2 Kor. 5, 21., Gal. 3, 13., Kol. 2, 14., Hebr. 10, 19., Eph. 3, 12.; daß Christus als ein Sühnopfer vor aller Welt und für alle Welt im Tode dargestellt werde, Röm. 3, 24. und 25., und endlich, daß eben dadurch die Sünde überwunden sey.

3. Die Briefe Pauli

haben ebenso, wie der Hebräerbrief, in den beiden ersten Abschnitten und durch die citirten Stellen der Reformatoren ꝛc. eine so ausführliche Würdigung erfahren, wenn auch aus letzterem nur ein Spruch zu unmittelbarer Besprechung gekommen ist, daß es in der That nicht eben nöthig scheint, Weiteres über dieselben zu sagen. „Der Gerechte lebt seines Glaubens", das ist der Mittelpunct paulinischer Lehre, welcher sein sinnreicher Schüler noch eine besondere Ergänzung gibt, indem er das Christenthum im Vergleich mit dem alten Testament darstellt als den besten, segenbringendsten Bund, begründet auf das beste, würdigste Opfer.

4. Petrus.

Ob 1, 1, 18—21. das ὡς veritatis oder similitudinis sey, ist gegenüber dem ἐπὶ τοῦ ξύλου 1, 2, 21—24. und der wiederholten Hinweisung auf Jes. 53. entweder entschieden oder praktisch unwichtig. Eigenthümlich und wichtig ist die Energie, mit der der Apostel den Seinigen die Größe des für sie geleisteten Opfers vorhält und den Unsündlichen, für uns dahin gegeben, als unser Vorbild bezeichnet, in dessen Fußstapfen wir wandeln sollen. Dieser Gedanke ist den Aposteln allen gemein. Von Paulus wird

die Heiligkeit, die Höhe des Opfers („Ihr seyd theuer erkauft, werdet nicht der Menschen Knechte") sowohl als Warnung vor Abfall, Röm. 11., wie ganz besonders vor neuer Unterwerfung unter die Satzungen gebraucht. Unmittelbarer und furchtbar ernst wendet sie sich im 10. Cap. des Hebräerbriefes an die Gemeinde und erinnert sie daran, daß es schrecklich sey, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen.

Dazwischen stellt sich nun das erste Sendschreiben Petri, hält den Christen die ihnen erworbene Seligkeit, in welche selbst die Engel zu schauen gelüstete, als eine in Christo erworbene vor, erinnert sie an ihre Würde als das auserwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum, und mahnt sie, die Freiheit als Christen zu brauchen und treulich im Glauben auszuharren, deß eingedenk, wie der Feind noch immer suche, wen er verderbe. Dem sollten sie widerstehen und, Christi Sinn sich aneignend, dem letzten Gerichte unter den Leiden der Zeit geduldig entgegenharren. Und jede einzelne dieser Tröstungen, jede einzelne dieser Mahnungen weiß er immer wieder aus der Erinnerung an den zu schöpfen, der selbst den Geistern im Gefängnisse gepredigt hat, bestimmter aus dem in immer neuen Wendungen und Ausdrücken wiederkehrenden Rufe, daß sie nicht mit Gold oder Silber erkauft seyen, sondern mit dem theuern Blute Christi als eines unschuldigen und unbefleckten Lammes, 1, 1, 19. 2, 10. 21. 24. 3, 18. 4, 1. 5, 10.

Mit der Nachweisung, wie auch von dieser Lehre gelte, was überall gilt, wo der Herr lebendig wirkt, daß Ströme des lebendigen Wassers aus ihr fließen, sey unser Versuch eines Schriftbeweises geschlossen, freilich ohne Hofmann's kühnes Wort, der Erweis der Schriftmäßigkeit unseres Lehrsatzes sey geleistet, denn er soll ja bei Ihnen erst noch seine Probe bestehen.

Thesen.

I. Die heilige Schrift alten und neuen Testaments lehrt:

a) daß die Sündenschuld des Menschen eine unendliche, durch einen Andern zu leistende Sühne verlange;

b) daß sittlich Gutes und Böses von einem Einzelnen auf Gemeinschaften übertragen werde, in dem Sinne, daß eine Gemeinschaft durch die Frömmigkeit eines Einzelnen in ihr vor Gott angenehm werden könne;

c) daß der Zorn Gottes wider die Sünde, sowie seine Liebe auch zur gefallenen Menschheit eine Sühnung verlangen, in der Gott die Erweisung seiner Gerechtigkeit zum Mittel mache, der Creatur seine Liebe wieder zuzuwenden.

II. Was das alte Testament vorbildend angedeutet, Jesajas geweissagt hat, ist in Christo Jesu erfüllt worden; der wahrhaftige Gott und Mensch hat, selbst sündlos, die Sünde und den Zorn Gottes an unserer Statt und uns zum Heile getragen und am Kreuz als ein Sühnopfer für unsere Schuld unter unendlicher Pein gelitten, um für uns der Anfang eines neuen Lebens in Gott zu werden.

III. Bei allen neutestamentlichen Schriftstellern — außer etwa bei Jakobus — steht diese Aussage in der innigsten Verbindung mit ihrer ganzen Lehre und ist die Voraussetzung einer tiefen und reichen christlichen Ethik.

IV. In dieser Schriftlehre ist die des Anselm von Canterbury durchaus begründet, nur daß sie dieselbe nicht erschöpft.

V. In noch innigerem Anschluß an die heilige Schrift hat aus der Tiefe eines lebendigen Gottesbewußtseyns heraus Luther die anselmische Satisfactionstheorie erweitert und tiefer begründet, und durch ihn ist sie Kirchenlehre geworden.

VI. Mit der schriftgemäßen Kirchenlehre von dem stellvertretenden Strafleiden Christi vertragen sich verschiedene Auffassungsweisen, in denen entweder die subjective oder die objective Seite hervortritt, d. h. es ist ebensowohl schriftgemäß, den Aus-

gangspunct vom Gewissen des Menschen, wie vom heiligen Liebeswillen Gottes zu nehmen.

VII. Wo aber die eine Seite auf Kosten der anderen hervorgehoben wird, oder wo der Lehre wesentliche Momente fehlen, da steht sie nicht mehr auf dem Schriftboden.

VIII. Die Lehre des Herrn von Hofmann hebt die objective Seite auf Kosten der subjectiven hervor und wird durch Uebergehung wesentlicher Momente im Leiden Christi (des göttlichen Verhängnisses, der Stellvertretung) weder der Heiligkeit Gottes, noch dem Gewissen des Menschen gerecht, — sie ist also nicht schriftgemäß.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Bemerkungen über einige Stellen der Psalmen.

Von

D. Otto Thenius,

Pfarrer zu Dresden.

Vor Kurzem ist von mir herausgegeben worden: Der Psalter nach D. Martin Luther's Uebersetzung unter Berücksichtigung des Grundtextes. Es war mir bei der Herstellung dieser Uebersetzung darum zu thun, einen deutschen Psalmentext zu liefern, welcher Luther's kraft- und schwungvolle Uebersetzung nach behutsamer, den Ton des Ganzen berücksichtigender Beseitigung ihrer Abweichungen von dem Grundtexte zunächst zum Gebrauche bei der häuslichen Andacht, jedoch in der Art darböte, daß er insbesondere auch Lehrern und Geistlichen bei katechetischer oder homiletischer Benutzung von Psalmenstellen geeignete Dienste leisten, zu richtiger Auslegung verhelfen könnte. Nach diesem praktischen Zwecke, und um die Ausgabe nicht zu vertheuern, konnte ich in die beigegebenen Anmerkungen nur dasjenige aufnehmen, „was" (wie die Vorrede besagt) „einestheils zur Orientirung des Laien über das Aeußerliche des Psalters und über die muthmaßliche geschichtliche Grundlage einzelner Psalmen, anderntheils zur Rechtfertigung der Uebersetzung in wenigen Stellen dem Sachkundigen gegenüber zu bemerken unerläßlich schien." Wenn nun aber in letzterer Beziehung nur das dringend Nöthige hat berücksichtigt und auch dieses eben nur hat angedeutet werden können, so glaube ich, einige nähere Auskunft über die hier in Frage kommenden Stellen mir selbst und der Wissenschaft schuldig zu seyn.

Ps. 8, 2. Das Schwierige אֲשֶׁר תְּנָה würde unstreitig längst erledigt seyn, wenn man nicht aus Scheu, auch nur die geringste Textverderbniß anzuerkennen, zu den gezwungensten und sprachwidrigsten Erklärungen seine Zuflucht genommen hätte. Da hat man behauptet, תנה sey infinitiv. construct. von נָתַן, und erklärt entweder: der du gesetzt hast deine Hoheit über den Himmel (Storr), oder: du, in Bezug auf den das Geben (Legen) deine Pracht ist auf den Himmel, d. h. der du deine Pracht auf den Himmel legst, ihn damit bekleidest oder schmückst (von Lengerke); aber es kann weder der infinit. construct. für das verb. fin. stehen, noch findet sich sonstwo bei den verbb. פן die angenommene Form des Infinitivs. Darum haben Andere (Stange, Gesenius) תנה als Imperativ gefaßt und erklärt: der du deine Hoheit setzen möchtest über den Himmel, quam gloriam tuam pone etiam super coelos; allein wie beiden Erklärungen das hier ganz Unpassende der Aufforderung entgegensteht, so ist die zweite noch überdieß sprachlich völlig unzulässig. Ewald's Annahme, daß תָּנָה zu lesen sey und daß dieses selbstgefertigte Zeitwort dehnen, dann sich erstrecken (du, deß Glanz sich übern Himmel hebt) bedeute, ist eben nichts weiter als Conjectur, welcher die von Hitzig, תְּנָה als aramäisches Wort für das hebräische שְׁכָה (dessen Majestät wiederkehrt über dem Himmel), sich in nicht erfreulicherer Weise an die Seite stellt. Auch mit der veränderten Punctation תֻּנָּה (von תָּנָה, Richt. 5, 11. 11, 40.) wird weder in der Fassung von Paulus (du, dessen Lob gepriesen wird über dem Himmel), noch in der von Meier (du, dessen Glanz verkündigt wird am Himmel) ein völlig angemessener Sinn gewonnen. Wie anders verhält es sich dagegen, wenn man mit Olshausen annimmt, daß vor תנה ein Nun in Wegfall gekommen und נִתְּנָה zu lesen sey! Denn dann ergibt sich der völlig in den Zusammenhang passende, an das zunächst vorhergehende Hauptwort anknüpfende, sprachlich durch נָתַן עֹז, Ps. 68, 34., נ׳ כָּבוֹד Jerem. 13, 16. bestätigte Gedanke: welche (die Erde) deine Herrlichkeit gibt (verkündet) über den Himmel (hin), oder, wie zu deutlicherem Ausdrucke des

mit über — hin Gemeinten erforderlich scheint: die allenthalben dir Preis gibt gen Himmel, so daß die als Person gedachte, von Gott herrlich geschmückte Erde als ihren Schöpfer aller Orten in ihrem Schmucke und für denselben preisend dargestellt wird. (Luther scheint, wie oft, mit seinem: da man dir danket im Himmel [d. i. dir, der du im Himmel bist], eine Ahnung des Richtigen gehabt zu haben, so wie er Ps. 9, 21. durch die Annahme, daß מוֹרֶה anstatt מוֹרָה nach dem Vorgange der alten Versionen zu lesen sey, unleugbar das Richtige getroffen hat.)

Ps. 16, 3. לִקְדוֹשִׁים וגו'. Auf eine Widerlegung der Auffassungen dieser Stelle einzugehen, nach welchen durch לְ der Nominativ hervorgehoben seyn soll (Storr, Rosenmüller, Gesenius, Umbreit, Ewald, de Wette), ist nach dem, was von Böttcher und Olshausen dagegen bemerkt worden, überflüssig. Vers 3. mit 4. in der Art zu verbinden, daß zu übersetzen wäre: An Gottgeweihte, die im Lande (noch) waren — kommen reichlich (nun) ihre Leiden (Böttcher, Hupfeld), ist schon wegen des in dieser Art beispiellosen Uebergreifens der Construction in den folgenden Vers, noch mehr aber darum unzulässig, weil der gewonnene Sinn nicht in den Zusammenhang paßt. Meier's Uebersetzung: Zu dem Heiligen, welcher im Lande ist, und zu meinem Herrlichen (sage ich): All' meine Lust ist an ihm, trägt den plural. excellentiae in völlig unmöglicher Weise auf die als Substantiva gebrauchten Adjectiva über (anders ist es natürlich, wenn dieselben, wie Jos. 24, 19., 1 Sam. 4, 8., als Prädicate bei אֱלֹהִים stehen) und hat überdieß gegen sich, daß wegen „zu dem Heiligen (sage ich)" und wegen אָמַרְתְּ, V. 2., anstatt בָּם stehen müßte בָּכֶם. Das Richtige ist bereits von Calvin, Hengstenberg und von Lengerke wenigstens zum Theil erkannt worden. Das לְ steht in localer Bedeutung, nach welcher es die Richtung nach etwas hin, hier das gesellschaftliche Gegenüber bezeichnet und in unserer Stelle am geeignetsten durch unter (nicht durch mich anschließend an [Hengstenberg]) oder mit (von Lengerke) ausgedrückt

werden kann, so daß V. 3. bemerkt wird, in welcher Umgebung und mit wessen Zustimmung der Fromme den in V. 2. enthaltenen Ausruf thut. Es leuchtet ein, daß dieß völlig in den Zusammenhang paßt, da die Freudigkeit (V. 5. 6.) und Standhaftigkeit (V. 4. 8.) des Frommen auch auf der gottseligen Gemeinschaft beruht, in welcher er sich befindet. Hiernach ist aber auch entschieden V. 10. das K'tib חֲסִידֶיךָ, deine Frommen, als ursprüngliche Lesart anzusehen: der Dichter hofft nicht bloß für sich selbst, sondern auch für die in jener Gemeinschaft mit ihm Stehenden Ueberwindung des Todes (s. zu 17, 4.). Vers 4. kann nun kaum anders gefaßt werden, als in der Uebersetzung geschehen ist, bei welcher das Suffix an עַצְּבוֹתָם nicht ausgedrückt worden ist, weil durch die Uebersetzung desselben der Sinn für den Laien zweifelhaft geworden wäre. — In V. 5. habe ich Olshausen's treffliche Conjectur תּוֹמִיךְ, verschrieben aus תּוֹסִיף, der Uebersetzung angeeignet.

Ps. 17, 4. Während die Integrität von V. 3. nach meinem Bedünken mit Unrecht von Olshausen beanstandet worden ist, könnte man an der von V. 4. allerdings zweifeln, indem das Schlußwort desselben nach seiner gewöhnlichen Bedeutung in keiner Weise mit dem übrigen Inhalte zu vereinigen ist. Denn, da sich hüten constant durch נִשְׁמַר ausgedrückt wird (mit alleiniger Ausnahme von Jos. 6, 18., wo das Kal, aber, wohl zu merken, mit מִן construirt steht), so liegt es am Tage, daß die fast allgemeine Uebersetzung (de Wette, Ewald, Meier, Olshausen mit halber Zustimmung): ich habe gemieden die Pfade des Gewaltthätigen, unzuläßig ist, und mit von Lengerke's „ich habe — beachtet, um zu meiden", wird wohl Niemand die Schwierigkeit gelöst finden. Beachtet man nun aber, daß שָׁמַר mit dem Accusativ in Verbindungen wie hier stets bewahren, halten (das Gesetz, ein Bündniß, einen Befehl, bestimmte Zeiten, ein Versprechen und insbesondere den Weg des Herrn, die Wege der Gerechten, Sprüchw. 2, 20.) bedeutet, und daß der ganze Zusammenhang an der Stelle, wo פָּרִיץ steht, ein den Gottseligen bezeichnendes Wort fordert, so möchte man, insbesondere im Hinblick auf

Sprüchw. 2, 20., vermuthen, daß jenes Wort, wie sehr leicht möglich, aus צַדִּיק entstanden sey. Allein es scheint der Conjectur hier nicht zu bedürfen; denn da die Grundbedeutung von פָּרַץ reißen, trennen ist, so kann das vorliegende Verbale sehr füglich auch den Getrennten oder sich getrennt Habenden (vgl. 1 Sam. 25, 10. und Dan. 11, 14., wo die בְּנֵי פָּרִיצֵי עַמְּךָ jedenfalls Abtrünnige sind) bezeichnet haben und auf die von der irreligiösen und sittenlosen Menge sich Absondernden (wahrscheinlich zuerst von ihren Gegnern) angewendet worden seyn, und es spricht hierfür insbesondere die richtige Ableitung des Namens der Pharisäer. Hiernach nun gewinnen wir für unsern Vers den völlig in den Zusammenhang passenden Gedanken: Gegenüber (vgl. zu 16, 3.) den Unthaten des gemeinen Haufens habe ich in Kraft des Wortes deiner Lippen eingehalten die Wege eines „Sonderlings“ (Separatisten, Pietisten), bei welchem die Stellung des אֲנִי erst als völlig gerechtfertigt sich darstellt, und welcher durch die V. 5. folgende Erläuterung des שמרתי א׳ פ׳ als der allein richtige sich ausweist. Beiläufig die Bemerkung, daß Ps. 16. und 17. auch nach dem singulären Gebrauche des präpositionellen לְ (welches beidemal am besten durch unser unter wiedergegeben werden kann) einem Verfasser angehören, was allerdings noch ungleich deutlicher aus den herrlichen Schlußgedanken erhellt, welche beiden gemeinsam sind, Gedanken, in welchen offenbar eine noch höhere Hoffnung, als die der Errettung von Gefährdung des zeitlichen Lebens, wenn auch zunächst nur als eine für die vorzugsweise Frommen gehegte, sich ausspricht, so daß in dieser Beziehung die Apostel (Apostelg. 2, 25 ff. 13, 35.) mit vollem Rechte auf Ps. 16. sich berufen haben.

Ps. 19, 4. wird von Olshausen als eine in den Text eingedrungene prosaische, „freilich unnöthigerweise“ (!), zur Erläuterung der bildlichen Ausdrücke in V. 2. und 3. gemachte Randbemerkung angesehen, nachdem er vorher gesagt hat: „Es bleibt nur übrig, zu übersetzen: Rede ist nicht da und Worte sind nicht da, nicht gehört ist (wird) ihre Stimme. Allein kein Vernünftiger wird zugeben, daß der Dichter durch

Einschiebung solcher Reflexionen sein Gedicht habe verunstalten können.“ Hierbei hat derselbe aber übersehen, daß die vermeinte Randglosse als integrirender Bestandtheil des Psalms sich ausweist, sobald man auf den Gegensatz achtet, in welchem V. 5. zu V. 4. steht. Denn mag nun vor — בְּכָל ein gegensätzliches ו ausgefallen seyn oder nicht, so hat der Dichter doch jedenfalls in V. 4. und 5. sagen wollen: Wiewohl das, was der Himmel täglich und nächtlich predigt, nur innerlich (dieß ist's, worauf es dem Dichter bei בְּלִי נִשְׁמָע ankommt) vernommen werden kann, so ist seine Verkündigung doch allenthalben (wo mit Vernunft begabte Menschen wohnen) verständlich. Daß dieß aber keine müßige Reflexion, sondern ein des Dichters vollkommen würdiger Gedanke sey, wird jeder Vernünftige zugeben, indem ja dieser Gedanke auf das εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους hinauskommt.

Ps. 22, 17. 18. Olshausen bemerkt: „Früher glaubte man, כָּאֲרִי den alten Versionen zu Gefallen, die dafür ein Verbum ausdrücken, als ein unregelmäßig gebildetes Particip von כּוּר mit der ungewöhnlichen Pluralendung auf ִ־י für ִ־ים nehmen zu dürfen in dem Sinne von durchbohrend (meine Hände und Füße); solche Annahme ist völlig grundlos.“ Dieß ist unbestreitbar, eben so gewiß ist aber auch, daß alle Versuche, den nicht hinwegzuschaffenden Löwen mit den Händen und Füßen in Verbindung zu bringen — sicut leones inhiant s. imminent manibus pedibusque meis (Gesenius); eine Rotte Frevler machte sich um mich her, wie ein Löwe, um meine Hände und Füße (Hitzig, nach welchem mit dem Löwen die grimmige Hast des in Fesseln Schlagens bezeichnet ist); eine Rotte der Uebelthäter, haben sie mich umklammert, wie der Leu — meine Hände und meine Füße (v. Lengerke) — nichts Anderes als Nothbehelfe sind. Wenn nun aber Olshausen כארי und ידי ורגלי für Randglossen ansieht (jenes zu אריֵה, V. 14., dieses zu כל־עצמותי, V. 15.), welche, als etwa am untern Rande geschrieben, in den Text gekommen seyen, so wird damit nicht bloß der Knoten nicht gelöst, sondern zerhauen, sondern auch eine zwiefache völlig unnöthige Randglosse

angenommen. Die richtige Lösung der Schwierigkeit hat ohne Zweifel Meier gefunden, der zuerst gesehen hat, daß eben nur eine irrige Versabtheilung vorliegt, daß V. 17. mit כארי zu schließen ist, so daß man nun zu übersetzen hat: denn Hunde haben mich umgeben, und der Bösen Rotte hat sich um mich gemacht wie Leuen. An Händen und Füßen kann ich alle meine Gebeine zählen. Für die Richtigkeit dieser Abtheilung spricht insbesondere der Umstand, daß die Abmagerung an Händen und Füßen am deutlichsten hervortritt, so wie daß die Voranstellung des absoluten Casus hier ganz in der Ordnung ist.

Ps. 36, 2. 3. Bei dem anscheinend desperaten Zustande von V. 2. wird wohl zuvörderst anerkannt werden müssen, daß לִבִּי nothwendig in לִבּוֹ zu ändern sey. Was aber den Anfang des Verses anlangt, so bedarf es in keiner Weise der willkürlichen Annahme Olshausen's, daß vor נְאֻם ursprünglich אֵין אֱלֹהִים gestanden habe, auch ist noch weniger für jenes Wort mit Meier נָאם = נְאֻם zu schreiben, sondern dasselbe lediglich mit v. Lengerke noch zur Ueberschrift in V. 1. zu ziehen. Hiernach ergibt sich für das erste Glied des Verses die Uebersetzung: Sünde ist dem Gottlosen in der Mitte seines Herzens, d. i. Sünde ist der innerste Trieb all' seines Denkens und Thuns. Von den Worten des zweiten Gliedes hätte Olshausen nicht sagen sollen, daß dieselben „nicht gerade correct gedacht" seyen, denn פַּחַד א' ist hier durchaus nicht = יִרְאַת א', nicht die Empfindung der Furcht, sondern ganz wie 1 Mos. 31, 42. 53. das, was dieselbe erregt, also der zu fürchtende Gott. Es wird mithin im zweiten Gliede gesagt, daß die Furcht vor Gott den Trieb der Sünde, der in dem Herzen des Gottlosen waltet, in keiner Weise auch nur beschränke. V. 3. gibt nun einen hieran sehr wohl sich anschließenden Sinn, sobald man annimmt, daß das Suffix an עיניו nichts Anderes als die von למצא zu weit zurückgetretene Copula sey, nämlich: Ja (Da in der Uebersetzung ist Druckfehler) es schmeichelt ihm in seinen Augen, Fehltritt zu finden und zu hassen; weil der sündliche Trieb durch Gottesfurcht nicht beherrscht wird, findet er e'

übermüthige Lust daran (es kitzelt seinen Stolz), Fehltritte an Andern ausfindig zu machen und sie dieselben entgelten zu lassen. Daß hieran auch das Folgende sehr gut sich anschließt, liegt am Tage.

Ps. 38, 7. Das erste Wort dieses Verses dürfte jedenfalls mit Meier noch zu dem vorhergehenden Verse zu ziehen seyn; denn während dasselbe V. 7. zum Ueberflusse steht, wird V. 6. ein Wort wie dasselbe zur Herstellung der größeren und inneren Gleichmäßigkeit vermißt.

Ps. 40, 8. Da der Brief an die Hebräer (10, 5—9.) die irrige Uebersetzung der LXX: *ἰδοὺ ἥκω· ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ*, gewissermaßen sanctionirt hat, so ist es ganz erklärlich, wie man früher über diese Erklärung nicht hat hinauskommen können; dagegen ist es in der That unbegreiflich, wie Olshausen auch hier durch den Gedanken an eine in den Text gedrungene Randglosse gegen die schon von de Wette dargebotene richtige Erklärung dieser Stelle sich hat verblenden können. Die Situation ist vollkommen klar. Der Verfasser, nach allen Anzeichen kein gemeiner Mann (denn es sehen Viele auf ihn, V. 4., und er kann sich Einfluß auf die Menge versprechen, V. 10. 11.), sieht sich aus großer Gefahr errettet (V. 3.) und will Gott in der heiligen Versammlung dafür seinen Dank darbringen (V. 10. 11.). Er weiß, von Gott erleuchtet (V. 7.), daß der rechte Dank nicht in Darbringung von Opfern besteht, er erkennt aber nicht minder, daß das bloße Verweilen an heiliger Stätte und die äußere Beobachtung des Gesetzes und Beschäftigung mit demselben vor Gott keinen Werth hat. Kann nun hiernach das „Siehe, ich komme“ von einem andern Kommen als von dem zum Heiligthume verstanden werden, und kann man die Uebersetzung der folgenden Worte: mit der Rolle des Buches (des Gesetzbuches), das in mir geschrieben, zu den „Versuchen“ zählen, „die sich von selbst widerlegen“? Ist diese Uebersetzung, ist der Gedanke: „Während Andere des Gesetzes Rolle in der Hand oder des Gesetzes Spruch auf den Lippen führend da erscheinen, komme ich beseelt von den Gefühlen und Gesinnungen,

welche das Gesetz fordert“, ist dieser Gedanke nicht vielmehr dem Zusammenhange ganz angemessen, durch die sogleich V. 9. folgende, nach dem Wortreichthume des Ganzen (vgl. insbesondere V. 11. mit V. 10.) nicht auffällige, Epexegese bezeugt und in sachlicher sowohl als sprachlicher Beziehung durch Jerem. 31, 33. bestätigt? Kann man da dem Gedanken Raum geben, daß man es hier zu thun habe entweder mit einer „Randbemerkung eines Israeliten, der sich nicht darein finden konnte, daß Gott an Opfern kein Gefallen haben sollte, da ihm dieselben doch in der heiligen Schrift vorgeschrieben seyen“, oder auch, „was mit Rücksicht auf das Suffix der 1. Pers. in עלי wahrscheinlicher ist“, mit der „Erläuterung eines Lesers zu dem Ausdrucke רצונך, V. 9., indem der Wille Gottes als in dem Gesetzesbuche ausgesprochen und dem Redenden (Israel) gleichsam vorgeschrieben bezeichnet würde“? Und muß man nicht auch hier an der Möglichkeit derartiger Randbemerkungen die begründetsten Zweifel hegen?

Ps. 58, 10. Unstreitig eine der schwierigsten Stellen, an welcher die Erklärer im eigentlichsten Sinne sich abgearbeitet haben. Aus dem Zusammenhange ist klar, daß der den gewaltthätigen Machthabern (V. 2. 3.) gewünschte und geweissagte Untergang (V. 7—9.) in dem vorliegenden Verse unter einem neuen Bilde dargestellt wird, und wohl nicht minder, daß mit dem Dornstrauche eben jene Machthaber bezeichnet seyn dürften. Es ist nun aber kaum glaublich, welche Uebersetzungen man bei solcher Bewandtniß für möglich gehalten hat. Unter סירות Kochtöpfe verstehend, übersetzt de Wette: Bevor eure Töpfe die Dornen merken, so frisch, wie brennend, stürmt er (der Sturmwind) oder es (impers.) sie (die Dornen) hinweg, und dabei sollen die Dornen das Feuer von den Dornen (!) bedeuten, dabei soll das Ganze ein Sprichwort (?) des Sinnes seyn: eure Plane werden vor der Ausführung vereitelt werden, ein Sprichwort, wahrscheinlich (?) daher entstanden, daß in den Wüsten des Orients oft ein plötzlicher Sturm die Kochzurüstungen der Reisenden zerstört. Eben so in der Hauptsache, nur mit einer sprachlich nicht z

rechtfertigenden modernen Auffassung des כמו — כמו, Hitzig: Bevor verspüren eure Töpfe die Dornen, wie oft auflebt, wie oft, der Brand, stürmt es sie hinweg, und, den gefühllosen Töpfen einen mindestens früher mit Empfindung begabten Inhalt verleihend, von Lengerke: Eh' merken eure Töpfe den Dorn (d. i. ehe das Fleisch in eurem Topfe recht warm oder gar wird), sey's roh, sey's gar (nämlich das Fleisch im Topfe), er (Gott) wird hinweg ihn stürmen (nämlich den Dorn). Unter Auffassung der סִירוֹת als Dornen sagt Gesenius: „antequam animadverterent (wer? imperson.?) spinas vestras, rhamnus aderat, i. e. celeriter instar spinarum luxuriabant et increscebant impii, sed tam vivum quam ardentem (Deus) abripiet, i. e. sed eadem celeritate Deus auferet eos. Imago petita est a dumetis, quae igne deleri solent, wobei aber ein Hauptmoment, aderat = exstitit, hinzugedacht werden soll, das schnelle Aufwachsen des Dornstrauchs — es ist wohl an Unkraut gedacht worden — willkürlich angenommen und das tam vivum quam ardentem ganz überflüssig ist. Dieselbe Bedeutung von ס annehmend, erklärt Ewald: „Die Frevler sind verwirrt und spitz wie Dornengesträuch (Neh. 1, 10.); die Dornen können empfindlich stechen und sich vertheidigen, aber bevor es merken eure Dornen, schnell also und unverhofft, wird er (Gott) den ganzen Dornstrauch (das ganze Nest der Frevler), wie frisch, wie trocken, mag er dürr seyn oder auch noch so saftig und frisch, leicht im Sturme fortreißen.“ Bei dieser Erklärung wird ja aber (um von dem, was Olshausen dagegen bemerkt hat, abzusehen) dem Leser gar zugemuthet, das in den Worten: die Frevler sind — sich vertheidigen, Enthaltene aus סירות und אטד herauszunehmen und hinzuzudenken. Wenn nun endlich Olshausen im Hinblick auf diese Erklärung sich dahin ausspricht: „Vielleicht ließe sich auf ähnlicher Grundlage eine genügendere Auffassung erreichen. Der Dichter könnte etwa meinen: es wird den Frevlern so gehen, wie ihr es oft erlebt: ehe noch eure Dornen, d. h. die Dornen, mit denen ihr euch auf dem Felde ein Feuer anmacht, es merken,

also urplötzlich, stürmt er (Gott oder auch der Wind) den ganzen Strauch, den ihr anzündet, hinweg, alle Zweige, mögen sie noch grün seyn oder schon vom Brande ergriffen": so ist auch diese Erklärung darauf basirt, daß der Leser bei der Erwähnung des Dornstrauchs nothwendig an die doch sehr zufällige Verwendung der Dornsträucher zur Feuerung denken müsse, und auch hier bleibt das noch grün oder vom Brande ergriffen im Grunde bedeutungslos. Zur Verwunderung hat Niemand erkannt, daß der Fehler in dem Worte liegen müsse, welches sich am schwersten in das Ganze fügt, nämlich in יָבִינוּ. Schreibt man dafür יָכִינוּ, so ergibt sich: Bevor eure Dornen den Dornstrauch festigen, wird Er (Gott), so Leben als Gluth (in lebendigem Zorneseifer), selbigen hinwegstürmen. Mit dem Dornstrauch sind in demselben Bilde, welches Richt. 9, 14. 15. zur treffenden Parabel ausgeführt und auch 2 Sam. 23, 6. angewendet ist, die Gewaltthätigen bezeichnet. Noch bevor die einzelnen Dornenhaken (vgl. Amos 4, 2.) des Strauches völlig erstarken und ihn zum Gewächse machen, welches das mit ihm in Berührung Kommende zerreißt (d. i. bevor die Tyrannen eine Alles verwüstende Macht erlangen), wird Gott in gerechtem Zorne sie vernichten. In dieser Fassung hat die plötzliche Anrede an die Gewaltigen nichts Befremdliches; כ und ב sind gar häufig in einander verschrieben worden; הכין steht in seiner gewöhnlichsten Bedeutung, ist aber hier am geeignetsten durch rüsten wiederzugeben; die adverbielle Setzung des auf das ausgelassene Subject Gott zu beziehenden חַי und חרון ist ganz hebräisch, und insbesondere verbleibt dem letztern Worte seine gewohnte Bedeutung, es wird demselben nicht die der Dürre aufgenöthigt (hiernach ist in meiner Uebersetzung anstatt: beide, Frisches und Dürres, zu setzen: in lebendigem Zorne).

Ps. 60, 6. Die Sache verhält sich hier weit einfacher, als von den meisten Auslegern, namentlich auch von Olshausen, erkannt worden ist. Man hat an das Aufziehen einer weithin sichtbaren Fahne zu denken, durch welches die umliegenden Bewohner veranlaßt werden sollen, sich an dem Orte, wo dasselbe erfolgt, zu dessen Vertheidigung zu sammeln, vgl. Jerer

קֹשְׁט, die Wahrheit, die wahre Religion, ist die Feste, deren Vertheidigung es hier gilt, daher steht מִפְּנֵי in der Bedeutung von vor, wie 3 Mos. 19, 32., und der nur lose angereihte, Vers begründet, wie v. Lengerke richtig bemerkt hat, die wiederholte Bitte, V. 3. und 4., und erweist den unseligen Zustand des Volkes, V. 2—5., als einen von demselben unverschuldeten, da Gott selbst ein Panier zum Aufstande für die wahre Religion aufgepflanzt habe und das Volk durch williges Folgeleisten in so tiefes Elend gerathen sey.

Ps. 68. Es ist in der That hohe Zeit, daß die Acten über das, was hinsichtlich des Inhaltes und der geschichtlichen Grundlage dieses Psalms vermuthet worden ist (vgl. Reuß, der achtundsechzigste Psalm, ein Denkmal exegetischer Noth und Kunst), zum Abschluß gebracht werden. Daß beides auch in der neueren Zeit nicht richtig erkannt worden ist, hat seinen Grund vornehmlich in zwei Umständen, einmal darin, daß die Einen das vorliegende Lied durchaus zu einem Siegesliede haben machen wollen, und sodann darin, daß die Andern die Veranlassung zu demselben in der Zeit nach Alexander d. Gr. gesucht haben. Was die Zeit anlangt, so sind Rödiger (N. L.-Z. 1837. Nr. 205. S. 421.) und von Lengerke auf dem rechten Wege gewesen, indem sie das Lied auf irgend „ein Moment in der Zeit des Necho gegen Ende des 7. Jahrhunderts" beziehen wollten, und letzterer hat ganz richtig bemerkt, daß der ganze Charakter desselben ins prophetische Zeitalter führe. Der Psalm ist ein Ermuthigungslied bei bevorstehendem Kampfe, wie sich aus V. 2. 3. 22. 29. 31. 36. auf das klarste ergibt, und dieser Kampf ist kein anderer als der, welchen Josias nach 2 Kön. 23, 29. gegen Necho unternommen hat. Bei dieser Annahme erklärt sich Alles auf das leichteste, während man bei jeder andern auf die größten Schwierigkeiten stößt. Wenn Josias seine reformatorische Thätigkeit nicht auf Juda beschränkt, sondern dieselbe, nachdem die assyrische Herrschaft, von welcher Israel unterjocht worden war, durch Nobopolassar 625 den Todesstoß erlitten hatte, auch auf das israelitische Gebiet erstreckt hat (2 Kön. 23, 15. 19., vgl. 2 Chron.

34, 6. 9.), so setzt dieß eine Machtübung über dieses Gebiet voraus, welcher wohl nur die officielle Anerkennung der an die Stelle der assyrischen getretenen Herrschaft fehlte, und eben diese Anerkennung hat er sich allem Vermuthen nach verdienen und nach der religiösen Reform auch die alte staatliche Herrlichkeit des jüdischen Reichs wieder herstellen wollen, als er sich dem gegen die Chaldäer heranziehenden Necho in den Weg stellte (s. meine Bemerkungen zu 2 Kön. 23, 19.). Und wie stand das jüdische Reich um die Zeit dieses kühnen Unternehmens zu den Nachbarvölkern? Es ist dieß aus den gleichzeitigen Weissagungen des Zephania, Cap. 2., und den nicht viel späteren Verkündigungen des Jeremia, Cap. 47—49., zu ersehen, welche nicht bloß eine feindselige Stellung der Philister, Moabiter, Ammoniter, Syrer und Edomiter gegen Juda voraussetzen, sondern auch räuberische Einfälle der zwei zuerst genannten Völker in das jüdische Gebiet, bei welchen Bewohner desselben in Gefangenschaft gerathen waren, bezeugen (s. Zeph. 2, 7—8. 10.). Wenn der Inhalt des Psalms zu diesen Verhältnissen, wie sich alsbald zeigen wird, sehr wohl stimmt, so findet sich in demselben überdieß auch außer V. 30. 31. eine entschiedene Hinweisung darauf, daß der Verfasser Demüthigung der Macht Aegyptens mit Zuversicht erwartet. Sollte nämlich das קָדְקֹד שֵׂעָר V. 22. nichts weiter seyn, als eine dichterische Ausmalung des vorausgegangenen ראשׁ (v. Lengerke), so wäre der Verfasser nichts weniger als ein Dichter gewesen; es wird damit vielmehr in echt dichterischer (hebräischer) Weise im zweiten Versgliede ein Besonderes in Ansehung dessen hervorgehoben, was das erste Versglied besagt. Nun haben zwar schon Andere (s. Olshausen) vermuthet, daß darin eine Anspielung auf eine hervorragende, Israel besonders verhaßte Persönlichkeit liege, man ist aber auf das, was den Ausdruck aller Wahrscheinlichkeit nach veranlaßt hat, nicht gekommen. Die Hebräer legten, nach Allem was wir aus dem alten Testament ersehen, viel Werth auf ein volles Hauptbaar und widmeten demselben eine besondere Pflege. Hiernach sind ihnen sicherlich die glattgeschorenen Köpfe der Aegyptier ein Greuel gewesen, und die Sitte der Pharaonen, über dem

rasirten Kopfe einen künstlichen Haarschmuck zu tragen (s. Winer, R.-W. I, 450. Anm. 4. und vgl. im Bilderatlas zum Studium der Weltgeschichte von Weißer und Merz die Erklärung des letzteren zu Taf. 5. Fig. 23.), kann ihnen nur zum Hohne gedient haben. Eben dieser künstliche Haarschmuck aber dürfte mit קָדְקֹד שֵׂעָר bezeichnet seyn, so daß V. 22. (bei welchem ich in der Ausgabe des Psalters Luther's Uebersetzung noch beibehalten habe) nicht bloß die Niederlage des ägyptischen Heeres, sondern auch die Zu-Boden-Schlagung des Pharao Nechò, der in seiner Verschuldung (in seiner Auflehnung wider Jehova) daherzieht, in Aussicht gestellt ist. Bei der Annahme, daß der Psalm auf den bevorstehenden Kampf mit diesem Pharao zu beziehen sey, erläutern sich die einzelnen Partien desselben in ganz geeigneter Weise. Nach dem allgemeinen Ausdrucke der Bitte um oder der Hoffnung auf Gottes Beistand und der Aufforderung zum getrosten Auszuge (V. 2—6.) gedenkt der Dichter in der gehobensten Sprache der Macht- und Hülfeerweisungen Jehova's von der Zeit der Befreiung aus der ägyptischen Sclaverei an bis zu und nach seinem Einzuge in den Tempel auf dem Moria (V. 8—21. V. 19. bezieht sich auf die Unterwerfung und Tributentrichtung anwohnender, oft rebellirender Völker seit David's Zeit, V. 21. vielleicht auf Sanherib's Niederlage). Es folgt nun der Ausdruck der Siegeszuversicht im vorliegenden Falle (V. 22.; אַךְ ist auch hier nichts Anderes als nur), die sich auf die, wie es scheint, prophetische Verheißung stützt, daß der Herr die früher von heidnischen Nachbarvölkern des Ostens (Basan) oder des Westens (von den Tiefen des Meeres, Philister, Kreter, Zeph. 2, 5.) gefangen weggeführten Bewohner des Landes zur Mithülfe bei dem jetzt bevorstehenden Kampfe zurückbringen werde (V. 23. 24.), und die so lebendig ist, daß der Dichter im Geiste schon den Triumphzug im Tempel schaut, bei welchem Benjamin, weil die Erneuerung des heiligen Bundes (2 Kön. 23, 3.) zu Jerusalem geschehen war, den Vortritt haben, aber auch das frühere Israel bis zu seinen nördlichst wohnenden, in die erneute Theokratie aufgenommenen (2 Chron.

34, 6.) und am Siegeskampfe betheiligt gewesenen Bürgern (Sebulon, Naphthali) vertreten seyn wird (V. 25—28.). Hiernach ermuthigende Anrede an den in Folge des von ihm neu geschlossenen Bundes mit neuer Macht ausgerüsteten König (V. 29. 1. Glied) und brünstige Bitte um Beistand gegen die heranziehenden Schaaren mit dem Ausdrucke der Hoffnung ihrer Unterwerfung, woran sich ein herrlicher Lobpreis schließt (V. 29. 2. Gl. bis 36.). Der letztere Abschnitt hat in Zephan. 3, 10. 16—20. nicht zu verkennende Anklänge, und was die עֶגְלֵי עַמִּים בְּרַצֵּי־כָסֶף anlangt, so ist zu bedenken, daß Necho's Vater Psammetich zuerst Griechen in Sold genommen und mit ihrer Hülfe sich die Herrschaft verschafft hatte. Ich sollte meinen, daß man nach dem Allem kaum mehr an nachexilische Abfassungszeit denken könne. Wie ich in Ansehung der sprachlichen Erklärung mehreren treffenden Bemerkungen Olshausen's Rechnung getragen habe, ergibt sich von selbst aus der Uebersetzung.

Ps. 84, 7. Daran, daß mit עֵמֶק הַבָּכָא eine traurige, öde und dürre Gegend bezeichnet sey, kann nach dem Zusammenhange nicht gezweifelt werden, und es sind darüber alle Ausleger einig, wenn sie auch auf verschiedenem Wege dahin gelangen, nicht also aber über die Auffassung des Verses überhaupt. Ewald bemerkt: „Sie (die aus der Fremde zum Tempel pilgern) machen zwar, durch das ödeste Thal ziehend, das wasserlose Thal durch den unaufhörlichen Strom ihrer Thränen wie zum Quell, fließend; doch dieser Thränenstrom in göttlichem Kummer wird zugleich zum befruchtenden Regen, doch deckt mit Segnungen das dürre Thal ein Regen, so daß sie, statt zu ermatten, auf dem Wege, wo aus ihren Thränen endlich Segnungen sprießen, immer kräftiger und kühner fortschreiten, endlich ans erwünschte Ziel gelangen.“ Durch diese Erklärung wird dem Dichter mit dem wasserlosen Thale und dem unaufhörlichen Thränenstrome, der in dem Vorhergehenden keinen Anhalt hat, ein spielender und nichts besagender Gegensatz untergeschoben, der Strom urplötzlich in Regen umgesetzt und die Befruchtung des dürren Thales, als welches vorher von den Gefahren des Weges gedeutet worden ist, ohne Weiteres auf

den Segen bezogen, welchen die dasselbe Durchziehenden in sich selbst gewinnen. Hiernach dürfte diese Erklärung sich nicht empfehlen. Wenn dagegen v. Lengerke erklärt: „Sie machen es (das traurige und öde Thal des Weinens, worin nur Thränen fließen) zur Quelle oder zum Quellort, d. i. zur Quelle des Heiles (Jes. 12, 3.), durch ihre Kraft und ihr Vertrauen in Gott (V. 6. 13.) gestalten sie es gleichsam dazu um, d. i. durch ihre göttliche Freudigkeit überwinden sie alle Hindernisse, Hemmungen und Gefahren (deren Bild das Baqathal war). Auch mit Segen hüllt (es) ein (d. h. es macht das Thal des Weinens fruchtbar), der Regen (statt Leid und Entbehrung kommt Heil und Segen)“: so steht dem entgegen, daß die Quelle nicht ohne Weiteres als Heilsquelle aufgefaßt werden kann (in der citirten Stelle Jes. 12, 3. steht יְשׁוּעָה dabei) und daß der Regen sich sehr übel in die bildliche Auffassung fügt. Es ist daher Olshausen beizustimmen, welcher sagt: „Leicht wird dem Frommen, der das Heiligthum zum Ziele hat, die mühselige Reise; die ödeste Gegend wird ihm zum quellenreichen Grunde. Die Reisenden verwandeln das Thal durch ihre Gegenwart in einen lachenden Ort; denn zu ihren Gunsten läßt Gott Quellen hervorbrechen, wo keine waren, und Regen fallen, wo keiner fiel.“ Wenn er nun aber hinzufügt: „Mit Segen bekleidet dieser das Thal, so daß es weder an Wasser, noch an Weide für die Lastthiere fehlt“: so hat er so wenig als Andere daran Anstoß genommen, daß בְּרָכוֹת ohne Zusatz nur hier vom gesegneten Wachsthume, vom Fruchtsegen, gebraucht seyn würde. Es liegt aber die Vermuthung sehr nahe, daß man in der Vocalisirung geirrt habe, daß בְּרֵכוֹת zu lesen sey: noch dazu mit Teichen überzieht (es) ein Regen. Hiermit tritt גַּם in seine rechte Bedeutung, wird das מַעְיָן in der geeignetsten Weise gesteigert und das Bild einer mit zu tränkenden Lastthieren dahinziehenden Pilgercaravane lebendig vor die Seele gestellt, da die בְּרֵכָה von dem zur Tränkung sich Niederlassen der Kameele ihren Namen hat. Jes. 35, 7. findet sich eine treffliche Parallele.

Ps. 101, 2. מָתַי תָּבוֹא אֵלָי kann nichts Anderes heißen, als:

Wann wirst du zu mir kommen? tritt aber als völlig abrupte Frage in jeder Auffassung in den Zusammenhang des im ruhigsten Tone dahin gehenden Liedes so störend ein, daß hier, wenn irgendwo, der Zweifel an der Unversehrtheit des Textes hätte erwachen sollen. Denn, ob man mit de Wette annehmen wollte, daß David hier seinen Wunsch, die Bundeslade nach Jerusalem zu bringen, ausspreche, oder mit Ewald sich überredete, die wehmüthige Frage und Bitte enthalte, obwohl nur im Fluge (?) der Rede sich eindrängend, einen Hauptgedanken, die Hoffnung nämlich, daß Jahve ganz und bleibend zu ihm kommen und in ihm wohnen möchte, oder ob man mit v. Lengerke in jenen Worten die Sehnsucht nach Hülfe in der Noth, den Frevlern (V. 5—8.) gegenüber, ausgedrückt vermeinte: immer würde man, wie de Wette dieß auch thut, anerkennen müssen, daß die Frage „auf eine den Gesetzen der poetischen Form widerstreitende Weise mitten zwischen zwei eng verbundene Parallelglieder tritt" (Olshausen). Darum will nun auch der eben Genannte diese Worte, wenn nicht ganz ausscheiden, so doch höchstens am Schlusse von V. 1. zulassen. Man hat nicht darauf geachtet, daß dem ersten Versgliede etwas fehlt, was dem in meinem Hause des zweiten Gliedes entspräche, und daß dieß wohl in jenen Worten enthalten seyn könne. Schon Luther hat dieß, wie es scheint, ganz selbständig — denn LXX. und Vulgata drücken die Textlesart aus — durch Vermuthung herausgefunden, denn er übersetzt: Ich handle vorsichtig und redlich bei denen, die mir zugehören. Es ist ein einziger Consonant des Textes ein klein wenig verändert und in Folge dieser Veränderung ein Wort desselben mit unrichtigen Vocalen versehen worden, damit mindestens ein Sinn herauskommen möchte; der ursprüngliche Text lautete allem Vermuthen nach: בְּתֵי מָבוֹא אֵלָי, (achten will ich auf redlichen Wandel) in Ansehung der Leute des Eingehens (Zutritts) zu mir, so daß sich David im ersten Gliede ein redliches Verhalten gegen Alle, die mit ihm als König zu thun hätten, im andern das gleiche Verhalten gegen die Glieder seines Hauses vorgenommen hat. (Sobald das מ in מבוא zu ת geworden war, gab die Auss-

[illegible] keinen Sinn mehr.) Zum Ausdrucke vgl. Hiob 19, 19. 31, 31. und Ezech. 33, 31. Die Trefflichkeit des gewonnenen Sinnes, der mit dem Inhalte von V. 6. und 7. vollkommen harmonirt, leuchtet von selbst ein.

Ps. 105, 22. Hier haben sich die Ausleger bei Erklärung des [illegible] von der einen Bedeutung fesseln (in Bande schlagen) nicht losmachen können (de Wette: daß er — fessele nach Willkür; Ewald: nach Lust zu fesseln; von Lengerke: daß er — fessle nach seinem Willen, unter Hinzufügung der Erklärung: der Ausdruck ist bildlich gemeint, durch die Bande des Gehorsams, der Wille, die Seele ist das Bindende; Olshausen: daß er seine [des Königs] Großen fessle nach seinem Gefallen, nur durch seinen bloßen Willen, ohne Rücksicht auf den eigenen Willen des Königs), während es auf der Hand liegt, daß erst mit der anderweiten Bedeutung des Wortes, anspannen (vgl. insbesondere 1 Kön. 18, 44), ein vollkommen angemessener Sinn sich ergibt. Es ist davon die Rede, daß Pharao dem Joseph Macht gab, Jedermann, auch die Höchsten, im Lande nach seinem Gutdünken zu verwenden, und die Großen des Landes sind als Zugthiere gedacht; erst mit der Annahme dieser Bedeutung wird ein ganz geeigneter Parallelismus hergestellt (denn mit dem [illegible] ist die Anleitung zu dem, was zu thun erforderlich, gemeint) und tritt der Inhalt des Verses in volle Uebereinstimmung mit dem geschichtlichen Berichte, 1 Mos. 41, 40. 44.

Ps. 107, 4. [illegible] in Wegesöde (Ewald), in der Oede des Weges (von Lengerke). Die gezwungene Erklärung, zu welcher letzterer seine Zuflucht genommen hat: „Oede des Weges, d. i. in Beziehung auf den Weg, da die Wüste ohne Weg, betretene Landstraße ist", läßt recht deutlich erkennen, wie unhaltbar diese durch die masorethische Interpunction vorgeschriebene Verbindung ist: zieht man [illegible] mit LXX., Vulg., Syr., de Wette zum zweiten Gliede: den Weg zu einer Wohnstadt fanden sie nicht, so wird diesem Gliede etwas Ueberflüssiges hinzugefügt und das erste zu sehr verkürzt, und wollte man [illegible] als Accus. mit

Hitzig mit תָּעוּ verbinden, so würde diese ganz unnöthige nähere Bestimmung in sehr unbequemer Weise nachschleppen. Dagegen tritt Alles in das beste Verhältniß, wenn man mit Olshausen annimmt, daß vor דָּרֶךְ ursprünglich לֹא־ gestanden habe, was durch V. 40. בְּתֹהוּ לֹא־דָרֶךְ hinlänglich bezeugt ist, denn dann wird בַּמִּדְבָּר durch ב׳ לא־ד׳ näher bestimmt und dem ersten Versgliede die angemessene Länge erhalten.

Ps. 109, 7. וּתְפִלָּתוֹ תִּהְיֶה לַחֲטָאָה. Hier hat man allgemein übersetzt: und sein Gebet werde zur Sünde. Dieß wird von de Wette erklärt: „sein Gebet zu Gott erhöhe nur seine Schuld (eine gräßliche Verwünschung!)", während von Lengerke bemerkt: sein Bittgebet wird als Sünde gelten, weil es ohne Glauben und Buße bei diesem Sünder ist. Allein die erstere Erklärung gibt den Grund der Schulderhöhung gar nicht an und die andere trägt offenbar Gedanken ein, die dem alten Testamente fremd sind. Während nun Olshausen sehr richtig bemerkt, daß der Satz in der Parallele mit dem Vorigen befremde, gibt er doch keine Auskunft. Sollte diese aber nicht in der ersten Bedeutung des Zeitworts חָטָא, fehlen im eigentlichen Sinne, abirren vom Ziele, zu finden seyn, so daß zu übersetzen wäre: seine Bitte gerathe zum Fehlen, schlage fehl, bleibe unerhört?

Ps. 136, 23. שֶׁבְּשִׁפְלֵנוּ. Es ist jedenfalls bedeutsam, daß in diesem Psalme nur hier eine Anreihung mit אֲשֶׁר und zwar in der der späteren Zeit angehörigen Form dieses Wortes gerade an der Stelle eintritt, welche unstreitig auf die Demüthigung des Volkes durch das Exil Beziehung nimmt (V. 23. 24.). Beachtet man dabei die hohe Simplicität des Ganzen, so wie den Umstand, daß der Wechselgesang: Preiset den Herrn, denn er ist freundlich und seine Güte währet ewiglich, durch Esra 3, 10. 11. als von David angeordnet und durch Jerem. 33, 11. als in Israels Heiligthum in stehendem Gebrauche befindlich bezeugt ist: so dürfte man kaum der Ueberzeugung sich verschließen können, daß V. 1—22. und 25. 26. aus alter Zeit stammen und daß denselben nur erst bei der Wiederherstellung des Cultus nach dem Exil die dem Dank-

gefühle der neuen Gemeinde entsprechenden VV. 23. 24. eingefügt worden seyen.

2.

Die sinaitische Bibelhandschrift in Bezug besonders auf das neue Testament, den vaticanischen Codex und Origenes.

Ueber diese wichtige Urkunde der heiligen Schrift und besonders des neutestamentlichen Originaltextes sind bisher außer den Berichten der Entdecker, nämlich des Archimandriten Porphyr, der sie bereits im Jahre 1845 gesehen und in seinem 1856 erschienenen russischen Reisewerke ausführlich beschrieben, und Herrn Professors Tischendorf, der seitdem das höhere Alterthum und die Vollständigkeit der Handschrift in ein helleres Licht gestellt hat, nur parteiische Stimmen, die sich mehr mit der Person des letztern als mit der Sache selbst beschäftigten, in politischen Zeitschriften laut geworden; eine unbefangene Würdigung des neuen Fundes wird daher dem theologischen Publicum Deutschlands nicht unerwünscht seyn.

Ueber den paläographischen Charakter der Handschrift können sich die ein Urtheil bilden, welche den codex Friderico-Augustanus entweder im Original, oder in dem von Herrn Professor Tischendorf 1846 zu Leipzig veranstalteten lithographischen Facsimile einzusehen Gelegenheit haben. Vergleichen sie die Buchstaben dieser 43 Blätter, die einen Theil des alten Testaments derselben sinaitischen Handschrift enthalten, mit denen der Facsimiles, die wir in unserer Ausgabe des neuen Testaments gegeben haben, so werden sie finden, daß die Züge derselben denen der ältesten Uncialhandschriften entsprechen; aber, wie der kundige französische Paläograph Dom Pitra alsbald bemerkte, diese sind regelmäßiger, gewissermaßen kalligraphischer als die

der ersten Hand der vaticanischen Handschrift und stimmen mit denen der coislin'schen des alten Testaments mehr als mit dieser überein. So bilden sie den Uebergang von der vaticanischen Unciale zu der des alexandrinischen Codex (A), die in kalligraphischer Regelmäßigkeit, in Abwechselung der feinen und dicken Züge, welche Abwechselung im vaticanischen ganz fehlt, noch weiter vorgeschritten ist. Dagegen fällt für ein höheres Alter der sinaitischen Handschrift das ins Gewicht, daß die Anfangsbuchstaben neuer Abschnitte zwar an den Rand hinausgerückt, aber nicht größer, noch mit Farben ausgeschmückt sind, welche Ausschmückung nach Birch (S. XVI.) in der vaticanischen Handschrift stattgefunden hat, doch, wie es scheint, erst von der zweiten Hand. Accente und Hauchzeichen fehlen in beiden Handschriften durchaus und Puncte finden sich nur sehr selten — Alles Merkmale von Codices der vier ersten Jahrhunderte.

Das Material ist wie bei der vaticanischen Urkunde ein sehr feines, kostbares Pergament; die ganze Bibel muß ursprünglich wenigstens 400 Doppelblätter enthalten haben, von denen jedes acht Columnen Schrift oder 16 auf beiden Seiten gibt und nicht minder als eine ganze Gazellenhaut in Anspruch nahm. Solche kostbare Felle brauchte weder Origenes bei seinen Commentaren, zu denen ihm die χάρται von Liebhabern seiner Erklärungen geliefert wurden (Euseb. K.-G. 6, 23.; Epiphan. haer. 2, 1, 64.; Georg Hamartolus, S. 347, 16.), noch wollte Hieronymus (Vorrede zu Hiob) sich derselben als allzu unbequem und lästig bedienen; erst nach den Verfolgungen, als die Kirchen nicht bloß nicht mehr ihrer heiligen Schriften beraubt, sondern durch Staatsmittel in Anschaffung derselben unterstützt wurden, finden wir die ersten Erwähnungen von pergamentenen Bibelcodices. So schrieben Acacius und Euzoius die Bibliothek des Pamphilus von Cäsarea († 308) ex parte corruptam auf Pergament ab, um sie dauernd zu erhalten, und Eusebius erhielt von Constantin den Auftrag, kalligraphische Abschriften auf Pergament anfertigen zu lassen (vgl. Hieronymus' Brief 134. und Constantin's Leben, 4, 36.). Vor 251 oder das Ende der Verfolgung des Decius dürfen daher diese

Handschriften jedenfalls nicht und kaum vor das Ende der diocletianischen im Jahre 311 verlegt werden, aber auch nicht viel später.

Die Capiteleintheilung nämlich, die Eusebius zum Zwecke seiner Evangelientafeln einführte und die sich durch ihre Brauchbarkeit alsbald empfahl, da bisher noch keine für die Evangelien bestanden hatte — Origenes weiß von keiner solchen und citirt immer nur: ἐν ἄλλῳ τόπῳ (vgl. III, 480. 481. der Ausgabe von de la Rue) — kommt nur in diesen beiden Handschriften nicht vor; denn die sinaitische hat sie erst von einer späteren Hand, was sowohl die Verschiedenheit der Tinte als der Schriftzüge beweist, besonders aber, daß diese Capitel mehreren offenbaren Zusätzen beigeschrieben sind — auch ist sie nur bis zur Mitte des Lukas angemerkt; in der vaticanischen fehlt sie ganz; diese hat dafür eine durch sämmtliche paulinische Briefe fortlaufende Capitelordnung beigeschrieben, ohne jedoch, wie dieselbe es erheischt, den Hebräerbrief zwischen Galater und Epheser einzuschieben.

Aus diesem Fehlen der eusebianischen Capitel dürfte wohl, da in den Evangelien jede andere Eintheilung fehlt, zu schließen seyn, diese Handschriften seyen angefertigt worden, bevor Eusebius seine Abschriften veranstalten ließ.

Dazu kommt der Umstand, daß die sinaitische Handschrift nach der Offenbarung Johannis noch den Brief des Barnabas und den Anfang des Hermas, ohne irgend eine Unterscheidung, als wären sie noch kanonisch, anfügt. Beide Schriften verwarf Eusebius ausdrücklich (K.-G. 3, 25.), nicht aber die des Clemens (3, 28.), die dem codex Alexandrinus angehängt sind. Aus diesem letztern ist daher der Grund für einen voreusebianischen Ursprung der sinaitischen Handschrift nicht zu entkräften, eben so wenig aus der Erwähnung des Barnabas (statt des fehlenden Hebräerbriefs, für dessen Verfasser Tertullian, de pud. 20., den Barnabas hielt), des Hirten und der Offenbarungen Pauli und Petri in dem Verzeichnisse der Stichen der biblischen und kirchlichen Bücher, das der clermont'schen und aus dieser der germanischen Handschrift beigegeben ist, ohne daß

weder die eine noch die andere diese apokryphischen Schriften enthielte oder auch nur dieselbe ungewöhnliche Anordnung der kanonischen Bücher befolgte, die sich in jenem Verzeichnisse findet. Diese beiden im Abendlande angefertigten Handschriften sind daher so wenig als die alexandrinische in eine Zeit vor Eusebius, wie die sinaitische, zu setzen.

Endlich spricht dafür, daß die Apostelgeschichte in der letztern noch eine ganz absonderliche Stelle, nämlich zwischen den paulinischen und den katholischen Briefen, hat, während Eusebius sie vor die paulinischen setzt, auf welche er die katholischen folgen läßt, die vaticanische Handschrift umgekehrt vor die den paulinischen vorhergehenden katholischen; Origenes nennt sie ganz zuletzt nach dem Hebräerbriefe (bei Eusebius 6, 25.), Athanasius dagegen wie die vaticanische Handschrift und eben so das laodicenische Concil. Auch daraus möchte man schließen, beide Codices seyen nach der Zeit des Origenes angefertigt.

Den ägyptischen Ursprung beider Handschriften bezeugt die beinahe auf allen Zeilen sich wiederholende Verwechselung des *I* und *EI*, z. B. in *Δαβείδ*, welches die vaticanische ausschreibt, die sinaitische mit den meisten andern abkürzt: $\overline{ΔΑΔ}$, *Ἀμειναδάβ*, *Οὐρεῖον*, *Οζείας*, *Ἰωσείας* u. s. f. Aber während jene nur die längere, diphthongische Form für die kürzere, einfach vocalische bietet, gibt diese auch bloß den Vocal für den Diphthong, z. B. Matth. 4, 16. *ἴδε*, 17. *κηρύσσιν* und *βασιλία*, 6, 17. *ἄλειψε*, 18. *κρυφέῳ*, *ἀποδώσι*, 30. *ἰ* für *εἰ* u. s. w. Wie B hat die sinaitische Handschrift *ΘΘ* für *ΤΘ*, z. B. *ΚΑΤΑ ΜΑΘΘΑΙΟΝ*, die einzige Aufschrift, doch nicht so consequent; die Orthographie schwankt in ihr sehr. Auch andere Fehler sind häufiger in der sinaitischen Handschrift. Matth. 2, 2. *N* für *ἘΝ*, 4, 12. *Ἰωάννης ὅτι*, 19. *ἀλεεῖς*, 5, 19. *ὃς — οὐρανῶν* wegen des vorangehenden *οὐρανῶν* weggelassen, eben so 9, 15. *ἐλεύσονται — νυμφίος*; 16, 14. *οἱ Φαρισαῖοι* ausgefallen, Röm. 11, 6. *εἰ δὲ — χάρις*, Luk. 16, 1. *ὃς* nach *πλούσιος*, 6. *βάδους* statt *βάτους* wie die Codices L und X.

Ueber die Vorzüglichkeit der Lesart entscheidet am besten das Verhältniß zu Origenes, besonders wo er eine E

im griechischen Commentare aus dem Texte, nicht aus dem Gedächtnisse anführt. Das findet nun zwar nicht statt Matth. 1, 12., wo der Codex B auf einmal γεννᾷ statt ἐγέννησε gibt als den Anfang einer neueren Zeit nach dem babylonischen Exile, auch nicht 1, 18., wo die sinaitische Handschrift mit den meisten anderen das gewöhnliche Ἰησοῦ Χριστοῦ statt Χριστοῦ Ἰησοῦ des B hat; 1, 22. läßt dieselbe ὅλον aus, 24. ὁ vor Ἰωσήφ wie Z, οὗ und τὸν wie B, welchen Artikel die übrigen Handschriften außer Z hinzugefügt haben, um Jesum als einzigen Sohn der Maria darzustellen. In dieser Lesart kommt schon ein dogmatisches Interesse zum Vorschein, während die der vorstichometrischen Codices die unbefangenere ist. — 2, 16. läßt die sinaitische Handschrift ἐν weg, 3, 7. αὐτοῦ mit B und Sahid die zweite Hand ergänzt es am Rande; 3, 14. fehlt Ἰωάννης wie bei denselben, 16. καὶ wie in B, aber auch ἐρχόμενον. 4, 18. liest sie καλούμενον wie einige jüngere Handschriften, 5, 19. in der Ergänzung von zweiter Hand μεγάλος, 6, 12. ἀφίεμεν statt ἀφήκαμεν, wie B und Origenes haben; jenes ist die gewöhnliche Lesart geworden. Schleiermacher bemerkte dazu in seinen Vorlesungen über Matth.: „Das Präsens Schwanken momentaner Voraussetzung, das Präteritum geht aufs gute Gewissen"; 18. σου weggelassen nach πατήρ, 25. fehlt ἢ τί πίητε, wie in der äthiopischen, arabischen und armenischen Uebersetzung, eben so das zweite ὑμῶν, aber am Rande ergänzt. 32. Ταῦτα γὰρ πάντα, wie Δ und petersburger jüngere Handschriften, ὁ θεὸς ὁ πατὴρ κτλ. ganz einzig; jenes ὁ θεὸς sieht beinahe aus wie eine in den Text aufgenommene Glosse; 33. τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ (ohne τοῦ θεοῦ, auf welches das αὐτοῦ doch allein gehen kann und das sich schon bei Origenes findet, aber B hat τὴν δ. καὶ τὴν β. αὐτ., auf das πατὴρ im vorigen Verse bezogen). Justin hat statt der δικαιοσύνη nur die βασιλεία τῶν οὐρανῶν, obwohl auch er Vers 32. mit ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος vorhergehen läßt.

7, 12. οὖν mit Syr., Sahid, Arm., Arab. und L, so wie 13. εἰσιν weggelassen, 14. ὅτι wie Origenes statt ὅτι δέ; auch die armenische und koptische Uebersetzung geben das δέ, aber ohne das ὅτι aus dem vorigen Verse zu wiederholen, das neben jener

Conjunction im Griechischen nicht wie ein וְ neben כִּי bestehen zu können schien.

18. ἐνεγκεῖν zweimal wie Origenes, der aber anderswo an der zweiten Stelle mit B ποιεῖν hat. 21. τὰ θελήματα, dagegen B und Origenes τὸ θέλημα, was mit der auf die Gesinnung und nicht auf einzelne Handlungen wirkenden Bergpredigt allein zu vereinigen ist. 22. δαιμόνια πολλά, wogegen Origenes mit B nur δαιμόνια liest; 27. καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι weggelassen.

9, 9. ἠκολούθει wie D statt ἠκολούθησε wie B und Origenes; jenes ward in Hinsicht auf die spätere beständige Nachfolge des Matthäus statt des einen einmaligen Vorgang bezeichnenden Aoristes gesetzt.

10. καὶ ἀνακειμένων ἐν τῇ οἰκίᾳ, ἰδοὺ von erster, καὶ ἐγένετο αὐτοῦ ἀνακειμένου ἐν τῇ οἰκίᾳ, ἰδοὺ von zweiter Hand, letzteres B entsprechend, das noch ein καὶ vor ἰδοὺ hat. 14. νηστεύομεν πολλὰ statt νηστεύομεν B, wodurch das Fasten an sich gefährdet schien, daher der Vorwurf von demselben auf das Maß beschränkt wurde. 15. Ἰησοῦς für ὁ Ἰησοῦς B, νηστεύουσιν statt νηστεύσουσιν B, Origenes und alle übrigen Quellen.

Markus 16, 9—20. fehlt wie in der vaticanischen Handschrift, die also in dieser Beziehung nicht allein steht; auch hatte Eusebius diesen Abschnitt unter seinen evangelischen Capiteln nicht mitangebracht. Auch Victor von Antiochien aus dem 4. Jahrhundert (bibliotheca maxima 4, 414.), Gregor von Nyssa 2, 841. D), Hieronymus (ad Hedib. 3.) und Severus von Antiochien (Galland 11, 226.) haben ihn in den besten und meisten griechischen Handschriften nicht vorgefunden; von diesen sind also die beiden Codices allein übriggeblieben. Origenes führt auch nicht eine einzige Stelle aus diesen zwölf Versen an.

Lukas 15, 32. ἔζησεν (ἀνέζησεν von zweiter Hand). ἀπολωλὼς ἦν καὶ statt ἔζησε, καὶ ἀπολωλὼς καὶ B, welches die weniger leichte und daher ursprünglichere Lesart ist.

16, 1. αὐτοῦ fehlt wie in B οἰκονόμον; wie B von zweiter Hand statt des mit dem Folgenden nicht zu vereinigenden οἰκονόμους von erster, das wahrscheinlich von derselben verbessert ist.

2. αὐτῷ fehlt; ἔτι δύνῃ statt δύνῃ ἔτι BD.

3. *καὶ* fehlt wie in allen übrigen Handschriften außer B.

4. *ἂν* für *ὅταν*.

6. *εἶπεν αὐτῷ* wie 346., *εἶπεν* B und die übrigen; *ταχέως γράψον* mit den übrigen Handschriften, *γρ. τ.* B.

7. *λέγει δὲ αὐτῷ* wie L, Syr., Kopt., Itala, *λ. ά.* B mit dem tischendorf'schen Palimpsest.

8. *φρονιμώτεροι οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου* gegen *οἱ ὑ. τοῦ αἰ. τ. φρ.* B, Origenes u. s. w.

9. *ἐκλίπῃ* wie B, *ἐκλίπηται* von zweiter Hand = *ἐκλίπητε* Origenes.

12. *ὑμέτερον* wie Origenes 2, 198. und die übrigen statt des schwierigeren *ἡμέτερον* B, Origenes 3, 168., Theophylakt, Euthymius, Evangeliarium, 21., *ἐμὸν* Tertullian gegen Marcion 4, 33., Vindob.

δώσει ὑμῖν wie Origenes und der Palimpsest, *ὑ. δ.* B mit den übrigen.

15. *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* mit den übrigen statt *ἐνώπ. κυρίου* B.

16. *καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται* fehlt wie in G, wegen des Homoioteleuton *εὐαγγελίζεται* (?)

17. *μίαν κεραίαν* mit allen übrigen statt *κ. μ.* B.

18. *καὶ πᾶς ὁ ἀπολελυμένην* statt *καὶ ὁ ἀπ.* BDL, Kopt., Arm., Sahid, Itala, Tertullian.

21. *τῶν ψιχίων* fehlt von erster Hand wie in B.

22. *τοῦ* fehlt wie in B.

23. *καὶ* fehlt vor *ἐν*, vergl. Sahid: *ἐν δὲ* statt *καὶ ἐν* B rc.

τὸν fehlt wie in B.

24. *δακτύλου ὕδατι* statt *δ. αὐτοῦ ὕδατος* B rc., welches schwieriger scheint.

25. *μνήσθητι τέκνον* wie Origenes statt *τέκνον μν.* B rc.

σὺ fehlt wie in B und Origenes; es ist eher des Nachdrucks wegen hinzugesetzt, als weggelassen worden.

Die Perikope von der Ehebrecherin fehlt wie in B, so wie natürlich auch die Stelle über die drei Zeugen im Himmel.

Röm. 11, 6. *οὐκ ἔστιν* von erster Hand statt *οὐκέτι* von zweiter, B rc.

7. *ὃ* fehlt wie in 80.

1 Kor. 13, 4. ἡ ἀγάπη οὐ περπερεύεται mit den meisten gegen οὐ π. B, Origenes, Tertullian, Kopt., Arm.

5. τὸ μὴ wie 10, 24. statt τὰ μὴ B, τὰ Origenes ꝛc.

Im Anfange des Epheserbriefes fehlt das ἐν Ἐφέσῳ wie in der ersten Hand von B. Auch hierin haben diese beiden Handschriften allein die Gestalt des neutestamentlichen Textes bewahrt, wie sie noch Basilius vor dem Jahre 370 (gegen Eunomius 2.) als die der alten Codices kannte.

1 Tim. 3, 16. ὅς, gleichwie Origenes 1, 467. Jesus (ις̅) darunter versteht, ebenso Barnabas 12., Syr., Clemens von Alexandrien und sämmtliche lateinische Väter.

In der vaticanischen Handschrift fehlen bekanntlich sämmtliche Pastoralbriefe und die Apokalypse mit dem Schlusse des Hebräerbriefes von 9, 14. an. Daher dürfte, um einen einheitlichen Text zu haben, die sinaitische wohl zu Grunde gelegt werden, aber die Lesart der vaticanischen bei den meisten Abweichungen derselben den Vorzug verdienen, wie wir sie nach Erscheinen der mai'schen Ausgabe durch ein Supplement zu der unseren einem größeren Kreis zugänglich zu machen gesucht haben[a]).

Sehr belehrend wäre es, in einer Ausgabe solcher Art sämmtliche von Origenes citirte Stellen durch den Druck hervorzuheben, die Citate bei jedem Verse, so wie die Abweichungen derselben unter sich unter der Seite anzuzeichnen, wodurch das Verhältniß der beiden ältesten Handschriften in Bezug auf das Alter der Lesart am besten hervorträte; denn Origenes ist der Erste, welcher in fortlaufenden Commentaren ganze neutestamentliche Bücher behandelt hat; auch hat man von ihm mehr Citate als von allen seinen Vorgängern, obwohl sie nicht hinreichen, um ein ganzes neues Testament daraus zu construiren. Auch muß wohl darauf geachtet werden, daß er manche Stellen nur aus dem Gedächt-

---

a) Recensus locorum, quibus editio codicis Vaticani Romana ab Angelo Maio praeparata et Hamburgensis annorum MDCCCXLVII et MDCCCXLVIII inter sese differunt, adiuncta in locis dubiis varietate Bartolocciana, Birchiana, Bentleiana nec non lectione ab Eduardo de Muralto Romae in ipso codice hic illic observata. Hamburgi, Meissner, MDCCCLX. 16°.

nisse verkürzt oder mit anderen zusammengesetzt anführt und daher, wo er solche aus dem Texte abschreibt, mehr mit unseren Handschriften übereinstimmt, als es in jenen Anspielungen der Fall ist. Ferner muß der griechische Text immer dem der lateinischen Uebersetzungen verlorner Originalschriften desselben vorgezogen werden; endlich müssen die Citate in den Commentaren vor den anderweitigen den Vorzug erhalten. In denen zu Matth. z. B. gibt Origenes ausdrücklich die Lesart erster Hand von B zu 16, 20. ἐπετίμησεν τοῖς μαθηταῖς, ἵνα als in mehreren seiner Handschriften vorkommend an.

Auf diese Weise würde der neutestamentliche Text, wie er in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts bestand, mit Hülfe der an Origenes zunächst sich reihenden vaticanischen [a]) und sinaitischen Handschrift hergestellt werden können und die letztere jedenfalls zur Begründung der Lesarten des Origenes und der vaticanischen ersten Hand dienen. Daher wird die verdienstliche Arbeit des Herrn Professors Tischendorf von allen Theologen mit Dank und Freude begrüßt werden können — denn über allen Parteibestrebungen und persönlichen Interessen muß jedem Theologen die Reinheit und Förderung des göttlichen Wortes stehen. Möge denn immer mehr dieses in unserer streitsüchtigen Zeit zur Einheit und zum Frieden führen!

---

a) So gibt Origenes Matth. 18, 15. so wenig als B und Sahid das störende εἰς σέ, durch welches das allgemeine Priesterthum auf den Klerus und die Lösung von Sünden, die jedem Christen zugetheilt war, auf persönliche Beleidigungen beschränkt wird.

3.

Bemerkungen über einige Stellen im Propheten Hosea.

Verfaßt vom

Pfarrer M. Linden

in Baselland in der Schweiz.

Capitel 3, 3.

וְלֹא תִהְיִי לְאִישׁ וְגַם־אֲנִי אֵלָיִךְ׃

Schwierig sind die letzten Worte wegen der Breviloquenz des Propheten. Mit allem Rechte werden diejenigen Erklärungen als unstatthaft abgewiesen, nach welchen die Worte וְגַם־אֲנִי אֵלָיִךְ im Gegensatz gegen das Frühere im verheißenden freundlichen Sinne aufzufassen wären, nämlich: „dann will ich mich wieder zu ihr thun", was offenbar eine πρόληψις wäre, indem das Volk erst noch als ein götzendienerisches bezeichnet wird. Erst V. 5. erfolgt die Rückkehr zu der ihm entgegenkommenden, erbarmenden Liebe Jehova's. Richtig ist die Bemerkung Simson's, daß גַם, welches eher eine Steigerung anzeigt, hier wohl kaum adversativ zu nehmen ist im Sinne von „dann aber". Andere ergänzen aus dem Vorhergehenden die Negation לֹא mit לוֹא: „ich will auch nicht zu dir kommen", wie schon die älteren Ausleger: nec ego ingrediar ad te — eine Erklärung, der wir aus verschiedenen Gründen nicht beitreten können. Jedenfalls steht nach unserer Ueberzeugung fest, daß die Worte nicht im Sinne einer Verheißung genommen werden können, aber eben so wenig können wir der Erklärung Simson's unseren Beifall zollen, wonach die Worte geradezu in feindlichem Sinne zu fassen wären — davon findet sich nicht die geringste Andeutung; denn auch in dem, daß Jehova sich eine Zeit lang dem Volke entzieht, läßt er doch überall seine Liebe durchblicken. Wir finden daher in וְגַם־אֲנִי אֵלָיִךְ ein coordinirtes Verhältniß angedeutet, nämlich: „ich auch zu dir", wobei אֶל das bloße Verhältniß ausdrückt und damit seine gewöhnliche und primitive Bedeutung behält.

Grynäus, dessen Uebersetzung des Hosea selbst in Basel, seinem Geburtsort, wenig bekannt ist, scheint uns den Sinn richtig ausgedrückt zu haben: „Lebe eine Weile keusch als Eine, die keinen Mann hat; auch ich werde so lange wie Einer seyn, der keine Frau hat. Aehnlich auch de Wette. — Es ist uns jedoch der Gedanke gekommen, ob statt אֵלֶיךָ nicht vielmehr אֵלֵךְ gelesen werden müsse, indem hier von einem sich Zurückziehen Jehova's die Rede ist. Diese Conjectur scheint das בִּקְשׁוּ in V. 5. zu bestätigen, so wie Cap. 5, 6. חָלַץ מֵהֶם, er ist von ihnen ausgezogen — ein Ausdruck, der so oft vorkommt und den Christus selbst im neuen Testament braucht.

Also: „Viele Tage sollst du mir sitzen, sollst nicht huren und keinem Manne angehören und auch ich will von dir gehen.“

Capitel 4, 18.

סָר סָבְאָם הז״

Ueber die ersten zwei Worte existiren mehrere Erklärungen, wobei jedoch diejenige der LXX. keiner Widerlegung bedarf. Sie übersetzen nämlich *ἠρέτισε Χαναναίους* und haben, indem sie סְבָאִים lasen, die Sabäer mit den Kananitern verwechselt. Kimchi und Andere fassen סָר in der Bedeutung von „übel riechen“ als Bezeichnung des übermäßigen Zechens. Maurer, Schmid und Kuinöl verbinden es mit dem Folgenden: „wie ihr Zechen nachläßt“. Hitzig, welcher הַזְנֵה הז״ relativ faßt, übersetzt: „es weicht der Rausch denen, welche“ u. s. w., was Simson mit Recht gekünstelt nennt. Aber auch die gewöhnliche Erklärung (de Wette, Simson u. A.) will uns aus dem Grunde nicht zusagen, weil Trunksucht eben gerade zur Hurerei führt und gewöhnlich beide mit einander vorkommen (vgl. Röm. 13, 12—15.). Die Einwendung, daß סֹבֶא nicht Rausch bedeuten könne, ist nicht stichhaltig, wird doch auch סָבָאִים Ezech. 23, 42. von Säufern zu verstehen seyn. Wir fassen nun סָר von סָרַר in der Bedeutung von „überwältigen“, pervertere, wie Klagel. 3, 11. דְּרָכַי סֹרֵר, welches der Chaldäer übersetzt: vias meas subvertit. Somit würde sich der Sinn: „es überwältigt

sie ihr Saufen", gut an das Folgende anschließen. Dathe's Erklärung kommt der unsrigen am nächsten: compotationes eos seduxerunt.

Capitel 5, 2.

וְשַׁחֲטָה שֵׂטִים הֶעְמִיקוּ וַאֲנִי מוּסָר לְכֻלָּם׃

Daß wir uns bei dieser Stelle der Beurtheilung aller möglichen Erklärungen, die schon vorgekommen sind, überheben, wird uns Niemand verargen. Nur führen wir die gewöhnlichsten an, unter ihnen zunächst diejenige von Gesenius, welcher שַׁחֲטָה für den Infinit. Kal von שָׁחַט (schlachten) und שֵׂטִים für סֵתִים nimmt. Für letzteres wird als Begründung Psalm 101, 2. angeführt. Allein in den ganzen Zusammenhang will der Sinn: „Mit Schlachten machen sie tief ihre Vergehungen", nicht recht passen. Hitzig faßt שׂוּת oder שִׂית nach dem Arabischen in der Bedeutung von „morden, Blut vergießen". Umbreit, der שֵׂת in transitiver Bedeutung nimmt, übersetzt: „der Grube neigend haben sie tief gemacht". Simson erklärt nach Ewald, indem er שַׁחֲטָה für eine abweichende Schreibart von שַׁחֲתָה hält: „und tief verderbt sind die Abtrünnigen", wofür er als Beleg die Stelle Hos. 9, 9. הֶעְמִיקוּ — שִׁחֵתוּ anführt. Allein sowohl diese Erklärung (obwohl etwas weniger) als diejenige de Wette's: „sie haben durch Schlachten die Vergehungen tief gemacht", scheint uns so abrupt, daß wir unsere Zustimmung nicht geben können, zumal da וְשַׁחֲטָה eine Verbindung des Gedankens zu fordern scheint. Wir wundern uns, daß Simson die Uebersetzung der LXX. so leichthin verworfen hat, während sie uns doch sehr passend erscheint und ihr dabei keine größeren Schwierigkeiten entgegentreten. Die LXX. verbinden diese Worte mit dem vorhergehenden Verse: ὃ (scil. δίκτυον, רֶשֶׁת) οἱ ἀγρεύοντες τὴν θήραν κατέπηξαν, rete, quale venatores solent late expendere. Sie haben demnach statt שָׁחַט vielmehr שֹׁטֵח gelesen und verstehen unter שֵׂטִים die Jäger, die hin und her laufen, wobei noch eine Art von Wortspiel, שֵׂטִים שֹׁטֵחַ, sich herausstellt. Auch Grynäus übersetzt, wenn auch nicht zutreffend: „Ihr Abtrünnigen habt euch verhalten wie der Jäger, der, um zu töd-

sich tief in das Gebüsch versteckt. Adoptirt man die Erklärung der LXX., so müßte die Conjectur Umbreit's, statt מוּסָר מוֹסֵר zu lesen, als eine der ganzen Stelle sehr angemessene erscheinen.

Capitel 5, 5.

וְעָנָה גְאוֹן

Wir bemerken hierzu Folgendes: עָנָה hat eine dreifache Bedeutung: 1) leiden, gebeugt werden, Psalm 119, 107., mit בְּ construirt, daher die einen Ausleger die Stelle erklären: „Israels Stolz wird gebeugt werden; so die LXX. *ταπεινωθήσεται*, und Rosenmüller, Maurer und Rückert, allein dabei fragt man mit Simson mit Recht, wozu denn noch das בְּפָנָיו, *εἰς πρόσωπον αὐτοῦ*. 2) antworten, erhören, welche Bedeutung hier nicht paßt; 3) zeugen, Zeugniß ablegen, so Dathe: testatur contra Israelitas eorum arrogantia בְּפָנָיו in iis conspicua, welches letztere ziemlich überflüssig erscheint. Diese Stelle würden wir im Anschluß an לֹא יָדָעוּ יה״ einfach so verstehen: der Stolz Israels, womit es den Ewigen verachtet, wird gegen sein Angesicht, das ist gegen sie selbst, als Zeuge auftreten, was zu dem לָכֶם מִשְׁפָּט gut passen würde. Wir finden hier durchaus keine Schwierigkeit. — V. 11. עָשׁוּק אֶפְרַיִם רְצוּץ מִשְׁפָּט — diese Worte möchten wir am liebsten in der Fassung wiedergeben: Ephraim ist schon so gut als unterdrückt und zertretenen Rechtes, da es seine Sache vor Gericht verloren — mit Bezug auf V. 1. des Cap. כִּי לָכֶם מִשְׁפָּט, denn mit euch halte ich das Gericht, mit euch rechte ich. מִשְׁפָּט würde dann nach dem Niphal des Verbums שָׁפַט diese Bedeutung erhalten, die auch anderwärts vorkommt. Vergleiche zu unserer Stelle (Cap. 5, 1.) den ähnlich lautenden Anfang von Cap. 4. In Bezug auf das V. 11. noch vorkommende צָו statt שָׁוא stimmen wir ganz der gewöhnlichen Erklärung bei, die durch alle alten Versionen (Syr. post vanitates) bestätigt wird, werden sie aber auch später als Beleg für eine ähnliche Verwechselung anführen.

Capitel 6, 11.

גַּם־יְהוּדָה שָׁת קָצִיר לָךְ בְּשׁוּבִי שְׁבוּת עַמִּי׃

In Folge der Breviloquenz hat diese Stelle schon frühe verschiedene Deutungen erfahren. Die LXX. haben "גם־יה" zum vorigen Verse gezogen: *καὶ Ἰούδα*, und fahren fort: *ἄρχου τρυγᾶν σαυτῷ ἐπιστρέφειν με τὴν αἰχμαλωσίαν τοῦ λαοῦ μου.* Andere haben wieder das letzte Hemistich dieses Verses zum folgenden Capitel gezogen. Rosenmüller, Maurer und Umbreit finden (jedoch mit einigen Modificationen) den Sinn darin: „Wenn Israel seine Züchtigung empfangen hat und von dem gnädigen Gott wieder angenommen und hergestellt seyn wird, soll auch über Juda die wohlverdiente Strafe kommen. Richtig bemerkt Simson, wie der Gedanke, daß Juda dann erst büßen soll, wenn Israel sein Strafgericht bestanden hat, durch keine Parallele unterstützt wird. Simson selbst faßt שָׁת impersonal auf, was jedoch nicht hinlänglich begründet ist, und hält den Ausdruck בְּשׁוּבִי שְׁבוּת („als die Zeit einer dereinstigen Vernichtung alles Bösen, die Zeit der Herbeiführung wahren, allseitigen Heiles“) für gleichbedeutend dem אַחֲרִית יָמִי, welches gewöhnlich vorkommt. Allein auch diese Fassung ist nicht durch ein einziges Beispiel erwiesen. — Uns scheint שָׁת ein Subject zu fordern, wobei freilich die Frage zu entscheiden ist, ob „Gott“ oder „Ephraim“ dieses Subject bilde. Wir nehmen das letztere an, da die greulichen Dinge im Hause Israel (V. 10.) leicht den Propheten auf die Ansteckung von Juda und dessen Bestrafung hinüberleiten konnten. Ferner ist קָצִיר in der Bedeutung von „Strafgericht“ hinlänglich begründet durch Joel 4, 13., Jerem. 51, 13. Die Worte שׁוּב שְׁבוּת verstehen wir überhaupt von einer Verbesserung und Heilung eines verderbten Zustandes, in dem Sinne, wie sie Hiob 42, 10. vorkommen. Wir finden daher folgenden Sinn in diesen Worten: illo tempore, cum tuam calamitatem in meliorem fortunam mutare vellem, illa sua societas cum Israelitis idololatris hoc prohibuit et novam tibi segetem malorum paravit. Nach unserer Erklärung schließt sich dann V. 11. ziemlich passend an Cap. 7, 1: „Auch Israel wollte ich heile

(oder: so oft ich Israel heilen wollte), da ward erst seine Sünde recht offenbar.

Capitel 7, 4.

יִשְׁבּוֹת מֵעִיר מִלּוּשׁ בָּצֵק עַד־חֻמְצָתוֹ׃

Obwohl diese Stelle schwerlich zu einem befriedigenden Verständniß gebracht werden kann und nach einer Bemerkung von Michaelis die richtige Deutung nur von einem orientalischen Bäcker, der aber auch zugleich der orientalischen Sprache mächtig seyn müßte, erwartet werden kann, so wollen wir dennoch den Versuch wagen und eine andere von der gewöhnlichen abweichende Erklärung vorschlagen.

Richtig ist wohl, daß zu יִשְׁבּוֹת als Subject der Bäcker zu denken ist und nicht der Ofen, wie Maurer will. Die Meisten nehmen nun (wie Ewald, de Wette, Umbreit) מֵעִיר für das Particip Hiphil, Gesenius dagegen für den Infinit. Hiphil anstatt מֵהָעִיר, womit dann מִלּוּשׁ zu verbinden wäre: „wenn er aufgehört hat, den Teig aufzulockern". Andere geben dem מֵעִיר (עור) die Bedeutung von „anzünden", d. h. „kaum ruht der Anzündende" rc. Simson übersetzt: „der von dem Kneten des Teiges bis zur Durchsäuerung zu schüren abläßt". Den Sinn bestimmt er dann (S. 208.) näher, indem er bemerkt, daß V. 7. hier eine entschiedene Hülfe biete, da er uns lehrt, daß jene mit der Hitze eines Backofens verglichene sündliche Glut das Volk zur Gewaltthat an ihren Richtern, zum Mord ihrer Könige verleitet. „So wie nach V. 4. der Bäcker nur eine kurze Zeit und wohl die Nacht hindurch die Glut des Ofens zu schüren unterläßt, nachdem er Alles zur Ausführung seines Werkes vorbereitet, so schläft er (der Leiter der Verschwörung) die ganze Nacht hindurch, bis dann die Masse, ergriffen von den auf das Leben der Könige und ihrer Räthe gerichteten Anschlägen, zur sündlichen Thatenglut entzündet wird." Allein so viel diese Erklärung Empfehlendes hat, so entsteht doch dabei, um so zu reden, ein leerer Raum, der sich nicht ausfüllt. Was geschieht denn, indem der Bäcker schläft ganze Nacht bis am Morgen? Passender erscheint her מֵעִיר auch als Particip Hiphil zu nehmen, es

jedoch in dem Sinne auszulegen: er weckt, während er sich schlafen legt, Andere, seine Knechte (vielleicht die שָׂרִים) auf, die den Teig kneten und durchsäuern lassen. Der Bäcker als der Leiter der Verschwörung hat Alles zurecht gelegt, das Mehl, den Sauerteig, d. h. den Anschlag gegen das Leben der Könige ausgebrütet, die Fürsten kneten den Teig, machen Alles bereit, um zur Ausführung zu schreiten, und durch ihr Zechen angefeuert und glühend wie ein Ofen schreiten sie unter der Leitung ihres Anführers, der am Morgen erwacht, zur Ausführung.

Diese Erklärung, die einigermaßen diesen leeren Raum in V. 4. ausfüllt, scheint uns so gut berechtigt zu seyn, als jede andere.

Capitel 8, 10.

אֲקַבְּצֵם וַיָּחֵלּוּ מְּעָט מִמַּשָּׂא מֶלֶךְ שָׂרִים:

Das Verbum קָבַץ fassen Einige in freundlichem, Andere in feindlichem Sinne; im ersteren Raschi: „Obgleich sie sich unter den Heiden Buhlschaften erworben haben, so will ich sie doch sammeln unter der Masse der Heiden, unter denen sie zerstreut sind.“ Aehnlich Umbreit, der jedoch des כִּי V. 11. nach einer richtigen Bemerkung Simson's keine Rechnung trägt. Die LXX. übersetzen: *νῦν εἰσδέξομαι αὐτούς*. Wir nehmen es, wie es der Context fordert, in feindlichem Sinne und beziehen das Suff. ם auf die Israeliten, ein Object, das wohl am nächsten liegt. קָבַץ fassen wir in der Bedeutung von „einschränken, schwächen“, gleich אָסַף, schwinden lassen; zu stark Schultens: leto eos dabo. Aehnlich kommt das Verbum vor Ezechiel 19, 5., Hos. 9, 6., Ps. 26, 9. Diese Bedeutung ist um so passender, als schon oben von einer eintretenden Unfruchtbarkeit geredet wurde.

Auch das Folgende hat sehr verschiedene Deutungen erfahren. Nach den Masoreten wäre der Sinn: „Sie fangen an, müder zu werden, ob der Last des Königes und der Fürsten“, wobei מְעַט, als Infinit. gefaßt, von der Verminderung des Wohlstandes zu verstehen wäre. Andere fassen das Wort in Bezug auf die Klage von Israel über die ihm vom Kö-

und den Fürsten auferlegte Last im ironischen Sinne auf, als ob Jehova spräche: efficiam, ne amplius onerosa ista tributa solvant regibus suis, sed multo graviora Assyriis. Eine besondere Ironie soll noch dazu in מעט liegen, insofern die angekündigte Unterwerfung unter eine fremde Macht lange währte. Dann wäre statt יָחֵלּוּ eher יָחֵלּוּ (von יָחַל, warten) zu lesen. Ewald schlägt eine andere Punctation vor und liest וַיָּחִילוּ, abstehen von etwas, „daß sie wenig abstehen von den Abgaben an den König und die Fürsten."

Uns erscheinen alle diese Erklärungen höchst unbefriedigend und gesucht und besonders hart ist das Asyndeton von מֶלֶךְ שָׂרִים, das in dieser Verbindung, so viel uns bekannt, nirgends, wohl aber umgekehrt שָׂרֵי מֶלֶךְ (vgl. Jerem. 38.) vorkommt. In Glassii phil. sacra, wo sich ein langes Capitel über die Asyndeta findet, haben wir kein ähnliches getroffen. Wir möchten daher eine andere Fassung dieser Worte vorschlagen, indem wir, fußend auf die Verwandtschaft der Stämme unter sich, חול, חלה, חלל und יחל, die oft verwechselt werden, und statt שׂרים — זָרִים lesend, übersetzen: ut (וְ) doluerint parum prae onere regis alienorum, d. h. ut multo gravius onus ipsis sit subeundum sub rege Assyrio ac hactenus sub rege suo. יָחֵלּוּ wäre dann das Hiphil von חוּל. Von den „Fremden" war kurz vorher in V. 7. die Rede.

Zu Capitel 9, 1. אֶל־גִּיל כָּעַמִּים, bemerken wir bloß, daß wir nicht gerade im Gegensatze gegen Simson's Ansicht, der eine „unfromme, nur an dem sinnlichen Genusse haftende, durch keinen Aufblick zu dem Geber geweihte Freude" hier bezeichnet findet, sie eher als eine leichtsinnige und ausgelassene (exsultanter, effuse) fassen möchten. Die Verbindung wäre dann folgende: Du hast dich nicht leichtsinnig zu freuen, eher hast du Ursache zur Trauer, denn du bist deinem Gott untreu (מָעַל) geworden; was deine Getreidetennen betrifft, so hast du Buhlerlohn geliebt, darum wird dir Alles weggeführt werden. Letzteres ist offenbar weniger von einer Hungersnoth, als von einer Wegführung durch ein fremdes Volk zu verstehen.

Capitel 10, 9.

מִימֵי הַגִּבְעָה חָטָאתָ יִשְׂרָאֵל ׃ שָׁם עָמָדוּ לֹא־תַשִּׂיגֵם בַּגִּבְעָה מִלְחָמָה עַל־בְּנֵי עַלְוָה׃

In Bezug auf den Nexus der Gedanken stimmen wir Simson vollkommen bei, daß nämlich der Prophet eine Vergleichung anstellt, um die Sündhaftigkeit des Volkes in der Gegenwart recht ins Licht zu setzen. Wir können daher nicht übersetzen: „Inde a diebus Gibeah (quibus peccatum est in Gibeah), tu peccasti, o Israel, — attamen (שָׁם) ex eo inde tempore steterunt (non sunt eversi), non disperdidit eos (sicut) in Gibeah bellum ipsos, inquam, filios iniquitatis, i. e. maximos peccatores." Da müßte wohl שָׁם für מִשָּׁם stehen und עַל wäre ganz überflüssig. Meier (Stud. und Krit. 1842. S. 1023.), welcher כִּימֵי statt מִימֵי liest, übersetzt: „dort in der Sündenstadt stehen sie, die gleichsam Gibeoniten geworden sind." Uns gefällt besonders die Erklärung Simson's: „damals hielten sie noch Stand"; darin bestände dann das Mehr, welches Meier verlangt. Hingegen ist von ersterm das תַשִּׂיגֵם nicht erklärt worden. Soll es heißen: „es erreichte sie nicht die Schlacht in Gibeah", so steht dem der Umstand entgegen, daß die Israeliten zweimal geschlagen wurden, was, da die Geschichte im Munde des Volkes fortlebte, jedenfalls nicht unbekannt seyn konnte. Wir vermuthen daher eine Verwechselung von תַשִּׂיגֵם mit תַסִּיגֵם von נָסַג, „zurückweichen", in dem Sinne: es hielt sie nicht zurück die Schlacht wider die Söhne des Unrechts. Das Suffixum ם würde dann nicht auf die Söhne des Unrechts, sondern auf die Israeliten bezogen werden müssen. So scheint uns Alles plan und der Richt. 19. berichteten Geschichte angemessen zu seyn. Die Verwechselung von נָסַג mit נָשַׂג kommt übrigens noch vor Hiob 34, 2., 2 Sam. 1, 22., während Micha 2, 6. wieder das Umgekehrte stattfindet, was wir die geehrten Leser nachzuschlagen bitten. Ueber die Erklärung Dathe's, welcher גִּבְעָה als nomen appell. und עָמַד in der Bedeutung von sacra facere faßt, können wir füglich mit Stillschweigen hinweggehen.

Capitel 12, 12.

אִם־גִּלְעָד אָוֶן אַךְ־שָׁוְא הָיוּ בַּגִּלְגָּל שְׁוָרִים זִבֵּחוּ גַּם מִזְבְּחוֹתָם
כְּגַלִּים עַל תַּלְמֵי שָׂדָי׃

Diese Stelle ist bekanntlich eine crux interpretum sowohl in Bezug auf die Worte selbst, als auch auf den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und dem Folgenden, und könnte uns zu der Vermuthung veranlassen, als ob dieselbe von einer anderen Stelle hier eingerückt worden wäre. Wir übergehen die verschiedenen Erklärungen und verweilen bloß bei derjenigen des neuesten Auslegers, Simson, welcher diese Worte also übersetzt: „Wenn Gilead Frevel, lauter Bosheit ist (und) in Gilgal sie Steine opfern, so sollen auch ihre Altäre zu Steinhaufen werden“ u. s. w. Er stützt seine Auslegung meist auf das Wortspiel von גִּלְעָד, גִּלְגָּל und גַּל, wovon die beiden erstern als Orte zweier hervorragender Vergehen des Volkes dem letztern entsprechen sollen.

Allein abgesehen von der Frage, ob hier wirklich dem Wortspiel so viel Einfluß einzuräumen ist, haben wir noch drei Bedenken gegen diese Auslegung: 1) daß אִם, da, in einer noch nicht erwiesenen Bedeutung genommen wird, indem hier der Prophet nicht bedingungsweise, sondern von einer wirklichen Thatsache redet; 2) daß אָוֶן und שָׁוְא kaum als bloße Synonyma aufzufassen sind; 3) fehlt zu dem גַּם „auch ihre Altäre sollen zu Steinhaufen werden“, jede nähere Beziehung auf ein ähnliches Strafgericht.

Richtig ist wohl, daß der Prophet diese beiden Orte wegen der daselbst stattgehabten Vergehungen anführt, aber auch, daß ihrer Erwähnung geschieht, um die allgemeine Verderbtheit diesseits und jenseits des Jordan (vielleicht noch im Hinblick auf die dem Volke Israel in Gilgal und Gilead erwiesenen Wohlthaten, die es mit Undank vergolten) zu bezeichnen, terram esse scelere et idololatria inquinatam iam inde ab extremis finibus (trans et cis Iordanem) hinc et daturam poenas. Der Zusammenhang würde sich dann etwa also vermitteln: Ich dein Gott vom Lande Aegypten her lasse dich noch in Zelten wohnen —

rede durch die Propheten und spreche Gleichnisse aus. Wenn nun schon das götzendienerische Gilead zu lauter Leiden geworden ist, so opfern sie doch auch in Gilgal Stiere, aber auch ihre Altäre sollen zu Steinhaufen werden. Vielleicht würde es aber in den Zusammenhang noch besser passen, wenn V. 10. und 11. als Frage aufgefaßt würde: Soll ich dich noch wohnen lassen, soll ich noch reden durch die Propheten?

Aehnlich lautet die Uebersetzung des Grynäus: Da sich's an Gilead zeigte, was man sich durch eiteln Götzendienst zuziehe, so sind ja die thöricht, welche zu Gilgal Ochsen opfern. Man vergleiche in Betreff eines über Gilead ergangenen Strafgerichts 2 Kön. 15, 29. Für die Bedeutung des אִם „obschon" führen wir an 5 Mos. 30, 4., Pred. Sal. 10, 4., Richt. 13, 16., Jes. 1, 18. Bei dieser Erklärung würde das eine Glied dem andern entsprechen und גַּם seine besondere Beziehung, die es verlangt, erhalten. Sollte diese Erklärung nicht befriedigen, so würden wir in Bezug auf das erste Hemistich bis — הָיוּ die Auslegung Simson's adoptiren, wobei wir jedoch in שָׁוְא eine Steigerung des Sewer erblicken, das andere aber in dem Sinne übertragen: so opfern sie auch in Gilgal Stiere, auch sind ihre Altäre wie (so zahlreich) Steinhaufen auf den Furchen des Feldes. So würde das אַךְ dem Opfern von Stieren und das שָׁוְא den zahlreichen Altären als Zeichen des tiefen Verderbnisses entsprechen. Was die letztere Auslegung empfiehlt, ist der Umstand, daß hier כְּגַלִּים und nicht לְגַלִּים steht, wie Jer. 9, 10., auf welche Stelle Simson seine Erklärung stützt, und ferner, daß Cap. 10, 4: וּפָרַח כָּרֹאשׁ מִשְׁפָּט עַל תַּלְמֵי שָׂדָי, „wie Gift wuchert das Recht auf den Furchen des Feldes", nicht von einem Strafgericht, sondern von den allenthalben wuchernden Sünden die Rede ist. — Am Schlusse folgt dann wieder eine Erinnerung an die von Jehova dem Stammvater Jakob erwiesenen Wohlthaten, so wie an die dem aus ihm entsprossenen Volke erzeigten Segnungen, die es mit Undank vergolten. Im letzten Verse des Capitels (V. 15.) ist dann seine Strafe angekündigt.

4.

Ueber Philipp. 2, 12. 13. 14., Hebr. 5, 7. 8. 9. und 2 Petri 1, 19. 20. 21.

Verfaßt von

Joh. Rud. Linden,

Pfarrer in Baselland in der Schweiz.

Philipp. 2, 12. 13. 14.

Ὥστε, ἀγαπητοί μου, καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε, μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μόνον — διαλογισμῶν.

Mit Recht nimmt man an der gewöhnlichen Erklärung, wonach *κατεργάζεσθε* als Imperativ aufgefaßt wird, Anstoß, weil man nicht recht begreifen kann, warum die Philipper noch weit mehr in der Abwesenheit des Apostels als in seiner Gegenwart für ihr Heil thätig seyn sollen — scheint doch dieß dem Lob, das Paulus der Gemeinde ertheilt, gar nicht adäquat zu seyn. de Wette scheint das Mißliche der gewöhnlichen Erklärung auch gefühlt zu haben, behilft sich aber mit der unbefriedigenden Bemerkung, es seyen hier zwei Vergleichungen in eine zusammengezogen. Meyer's Erklärung lautet: „Sie sollten nicht so, als ob sie dieß bloß in seiner Anwesenheit thäten, in seiner Abwesenheit aber unterließen, mit Furcht und Zittern ihr eigenes Heil beschaffen, sondern sie sollten dieß jetzt noch in viel höherem Grade thun, während er abwesend sey." Allein die Schwierigkeit wird dabei nur noch augenfälliger, und was soll denn V. 13? und wie abgerissen steht V. 14. 15. da! Andere schließen *ὡς* als pleonastisch (!) in Parenthese ein oder lassen es sonst unübersetzt.

Wir erlauben uns, eine andere Erklärung dieser Stelle zu versuchen, wobei unserer Ansicht nach diese Schwierigkeiten wegfallen. Wir fassen nämlich die Worte *μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μόνον*, als stände *μὴ ὡς μόνον* oder noch klarer *ὡς μὴ μόνον* — eine Versetzung, welche namentlich bei Dichtern nicht ungewöhnlich ist — und fassen *κατεργάζεσθε* nicht als Imperativ, sondern als Präsens des Indicativs, so daß *ὡς μὴ ἐν* — *κατερ-*

γάζεσθε eine nähere Bestimmung wäre zu ὑπηκούσατε. Der ganze V. 12. wäre sodann als Vordersatz, V. 13. als Parenthese und V. 14. als Nachsatz aufzufassen, der unmittelbar aus dem Vordersatze sich ergibt, wobei dann noch ganz passend auf die Stellung hingewiesen wird, welche die Philipper unter diesem Geschlechte einnehmen sollen. Wir finden uns jedoch veranlaßt, zur näheren Begründung dieser Erklärung noch Folgendes beizufügen.

Bezüglich des Grammatischen wird sich hoffentlich Niemand an die Länge dieser Periode stoßen, da bei der dem Apostel zuströmenden Gedankenfülle ähnliche nicht ungewöhnlich sind (man vgl. Phil. 1, 3—8.), eben so wenig daran, daß hier das Präsens κατεργάζεσθε statt des Präteritums gesetzt ist, indem ersteres durch das νῦν ausdrücklich gefordert wird. In Hinsicht auf den Nexus der Gedanken spricht der Apostel zuerst im Allgemeinen von dem Gehorsam der Philipper, der sich dann speciell im Schaffen des Heils bethätigt habe, nicht nur etwa bloß in seiner Anwesenheit, sondern auch in seiner Abwesenheit, welches letztere aber, da er sich alles eigenen Ruhms begibt, eine besondere Wirkung der göttlichen Gnade ist und ihn veranlaßt, im 14. V. noch ausdrücklich diese Bemerkung zu machen.

Wir können uns durchaus nicht mit dem Gedanken befreunden, als ob von dem Apostel hier den Philippern auch nur der leiseste Vorwurf von Lässigkeit im Schaffen des Heils gemacht werde, vielmehr läßt er ihrem Ernst und Eifer alle Gerechtigkeit widerfahren (s. Cap. 1, 3—6. und 29. 30.). Wohl aber hatte er Veranlassung, sie zur Ausübung bestimmter, specieller Pflichten zu ermahnen, z. B. zur Eintracht (ἐρίθεια, V. 3.), sie zu warnen vor der κενοδοξία, vor der Eigensucht, 2, 4. u. s. w. Dieses V. 12. ertheilte Lob dient ihm nun als Ausgangspunct, um die Philipper zur Ausreutung des noch bei ihnen vorhandenen Unkrauts zu ermahnen, „damit seine Freude eine vollkommene werde“.

Das κατεργάζεσθε (V. 12.) als Ermahnung aufzufassen, verbietet uns der Umstand, daß sie wohl schwerlich lauten könnte: wirket nicht nur euer Heil in der vergangenen Zeit, sondern auch in der gegenwärtigen. Vielmehr wird es heißen müssen: ihr habt das nicht nur ehemals geth

sondern ihr thut es auch jetzt; darum folgt (V. 14.) *ποιεῖτε πάντα κτλ.* Warum hier eine zusammengezogene Vergleichung annehmen, die uns als gekünstelt erscheinen muß, während nach unserer Auffassung Alles ohne Schwierigkeit sich ergibt? Auch läßt sich dafür, daß die Philipper ihr Heil noch vielmehr in der Abwesenheit des Apostels wirken sollen, in der That kein vernünftiger Grund anführen.

Jener Gehorsam, den die Philipper leisteten, wird nun noch näher bestimmt durch das folgende *ὡς κατεργάζεσθε* mit dem Zusatz *μετὰ φόβου καὶ τρόμου*, als zwei wesentliche Eigenschaften, aus denen er bestehen soll. Diesen letztern Ausdruck finden wir Ps. 2, 11., ferner in Verbindung mit *ὑπακοή* bei unserem Apostel 2 Kor. 7, 15. und Ephes. 6, 5., in der vorletzten Stelle von der Besorgniß der Korinther, in der Aufnahme des Titus der Erwartung des Apostels nicht völlig zu entsprechen, in der letztern von dem Gehorsam der Knechte gegen die Herren. Wir möchten nun diesen Gehorsam *μετὰ φόβου καὶ τρόμου* im entschiedenen Gegensatz gegen jede Menschengefälligkeit (*ἀνθρωπαρέσκειαν*) und Augendienerei auffassen, was uns um so passender erscheint, als eben die Philipper fast noch mehr in der Abwesenheit des Apostels als in seiner Anwesenheit das Heil wirkten.

Warum hat aber Paulus V. 13. als Parenthese zwischen den Vorder- und den Nachsatz eingefügt? Meyer findet darin einen Ermuthigungsgrund für die Philipper, insofern als ihre Arbeit nicht vergeblich seyn werde. de Wette behauptet, daß der Apostel, wie vorher von Seiten des Ernstes, jetzt von Seiten des Vertrauens die Philipper zu diesem Schaffen des Heils habe erwecken wollen. Beides erscheint mir bei dem imperativischen *κατεργάζεσθε* als unpassend. Wie viel leichter ergibt sich der Zusammenhang, wenn wir — *κατεργάζεσθε* als Indic. Präs. aufgefaßt — in diesem Verse eine Auflösung des Räthsels finden, warum die Philipper noch viel mehr in der Abwesenheit des Apostels als in seiner Anwesenheit ihr Heil wirkten! Es ist, sagt derselbe, indem er demüthig jeden eigenen Ruhm, als wäre es eine Frucht seiner persönlichen Wirksamkeit, von sich abwehren will, — eine Wirkung der göttlichen Gnade, die beides schafft, das Wollen und das Vollbringen. Diese göttliche Gnade binde

sich nicht an Persönlichkeiten, sondern wirkt nach ihrem Wohlgefallen (*ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας*) allein oft noch viel mehr als durch menschliche Werkzeuge (vgl. den ähnlichen Gedanken 1 Kor. 3, 5—9.).

Zum Schlusse bemerken wir noch in Beziehung auf das Grammatische, daß *ὡς* hier als erklärende Partikel steht, wie sie 2 Kor. 7, 15. und auch oft in classischen Autoren vorkommt, z. B. Demosth. Olynth.: *νυνὶ γάρ ὃ πάντες ἐθρυλλεῖτε, ὡς Ὀλυνθίους ἐκπολεμῆσαι δεῖ Φιλίππῳ, γέγονεν αὐτόματον.* Endlich entspricht *πάντα* (V. 14.) dem *πάντοτε* in V. 12. — eine Zusammenstellung, wie sie auch 2 Kor. 9, 8. und in unserem Briefe 1, 4. vorkommt und ganz am Platze ist, nämlich: „wie ihr allezeit gehorsam waret, so beweiset auch Gehorsam (*πάντα ποιεῖτε*) in allen Stücken", wobei jedenfalls auf die gerügten Gebrechen in der Gemeinde hingedeutet ist. Die Uebersetzung würde hiermit von V. 12—14. lauten:

„Daher, meine Lieben, wie ihr allezeit gehorsam gewesen seyd darin, daß ihr nicht nur in meiner Anwesenheit, sondern jetzt noch viel mehr in meiner Abwesenheit mit Furcht und Zittern euer Heil schaffet (denn Gott ist's, der in euch wirket das Wollen und das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen), so thut nun auch Alles ohne Murren und Zweifel."

Hebr. 5, 7. 8. 9.

Ὃς ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς — ὑπακοήν. Eine besondere Schwierigkeit macht hier das Wort *εὐλάβεια*, worüber zwei Haupterklärungen existiren. Die eine deutet es von der Furcht überhaupt, in der Christus schwebte, und versteht unter der Erhörung die Stärkung durch den Engel in seiner Seelenangst in Gethsemane. So Ambrosius bis auf einen der neuesten Ausleger, Ebrard. Andere nehmen es noch bestimmter von der Todesfurcht, der Christus durch seine Auferstehung sey entnommen worden. In beiden Fällen wäre dann an unserer Stelle in den Worten *εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας* eine Prägnanz a

nehmen, nämlich „erhört und befreit von der Todesfurcht“, die man durch Anführung einiger Stellen, wie Hebr. 10, 22., Ps. 22, 2., erhärten will. Allein wir müssen gestehen, daß uns eine solche Prägnanz unerträglich erscheint, was auch de Wette gefühlt hat, der mit sehr triftigen Gründen die Annahme einer solchen widerlegte. Dazu kommt noch, daß eine solche εὐλάβεια kaum schicklich auf Christus angewandt würde und dem christlichen Gefühl widerstrebt. Das Wort εὐλάβεια in der Bedeutung Furcht ist auch nicht mit δέος und φόβος identisch zu erklären, indem alle angeführten Beweisstellen eher auf die Bedeutung von „heiliger Scheu, Vorsicht, Behutsamkeit“ führen, so daß die Begriffe in einander übergehen. Dabei ist es wohl auch am sichersten, die εὐλάβεια in dem Sinne zu verstehen, in welchem der Verfasser unseres Briefes es später anwendet, nämlich Hebr. 12, 28. εὐλαβείας καὶ δέους (andere Lesart: μετὰ αἰδοῦς καὶ εὐλαβείας). Zu vergleichen ist ferner Apgesch. 23, 10. εὐλαβηθείς, Jos. 22, 24., wo die LXX. das hebräische מִדְּאָגָה durch ἕνεκα εὐλαβείας übersetzen, ferner Josephus von dem Könige, dem Gemahl der Esther: εὐλαβείας αὐτὴν ἀπολύων.

Auf diese Weise kommen wir der zweiten Haupterklärung näher, nach welcher das Wort in der Bedeutung von „Gottesfurcht“ genommen wird. So de Wette, dem auch Lünemann beistimmt, obwohl der erstere ganz richtig bemerkt, daß da jedenfalls die Deutung, worauf sich die Erhörung bezogen habe, schwierig bleibt, „ja man werde sogar veranlaßt, eine falsche Beziehung zu fassen, zumal da der Ausdruck εὐλάβεια an sich ein unschicklicher Begriff in Beziehung auf Christum ist und das folgende ἔμαθε gewissermaßen anticipirt wird.“ Uns erscheinen die Worte ἀπὸ τῆς εὐλαβείας (Gottesfurcht), mit εἰσακουσθεὶς verbunden, nach vorhergegangenem δεήσεις, ἱκετηρίας μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων, was ja die εὐλάβεια hinlänglich bekundet, ein wahrhaft überflüssiger Zusatz, der bei der sonstigen präcisen Schreibart des Verfassers unseres Briefes kaum passend ist. Vielmehr macht uns die ganze Parenthese von δεήσεις an den Eindruck, als müßte sie mit εἰσακουσθεὶς, das ein wesentliches Moment ist, geschlossen und ἀπὸ τῆς εὐλαβ. zum Folgenden gezogen werden. Etwas Aehnliches findet sich Joh. 7, 22.,

wo διὰ τοῦτο nach den neuesten Auslegern mit dem vorhergehenden Verse verbunden werden muß — καὶ θαυμάζετε διὰ το[...]. Es wundert uns nun, daß die Interpunction des Syrers bisher so ganz unbeachtet geblieben ist. Er schließt nämlich den Vers mit εἰσακουσθεὶς und zieht ἀπὸ τῆς εὐλαβείας zum Folgenden. Jedoch möchten wir dann auch nicht fassen im Sinne von ex metu et passionibus didicit obedientiam, wie es der syrische Text fordert, sondern auch hier εὐλάβεια von der heiligen Scheu vor Gott, von der Vorsicht, welche Christus bei seinem Leiden, um dem Gehorsam gegen seinen himmlischen Vater volles Genüge zu leisten, beobachtete, verstehen und übersetzen daher: „vermöge seiner heiligen Scheu" — ein wesentliches Moment für die, welche auch ὑπακούοντες seyn wollen. Die Präposition ἀπὸ kann keine Schwierigkeit machen, muß sie doch nach der zweiten Haupterklärung in dieser Bedeutung genommen werden und kommt überhaupt in dem Sinne von ἐκ oft vor. — Für unsere Auslegung sprechen mehrere Stellen, wie Joh. 12, 27., wo sich Christus als Vorgänger auf dem Wege der Leiden zur Glorie vorstellt. Da ergreift ihn ein Vorgefühl der bevorstehenden Leiden, Bangigkeit und momentaner Zweifel. Er ist ungewiß, was er für ein Gebet aussprechen soll (τί εἴπω;) — offenbar eine Versuchung zur Verletzung dieses Gehorsams, wenn er in menschlicher Schwachheit betet: πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης. Dann aber gewinnt das Bewußtseyn seiner höhern Bestimmung und der Gedanke an den dem Vater schuldigen Gehorsam wieder die Oberhand und er widerruft den erst gebeteten Wunsch: πάτερ, δόξασόν τὸ ὄνομά σου. Bei διὰ τοῦτο hat sich Christus seine Leidenszeit so vergegenwärtigt, als ob er schon in derselben begriffen wäre. Dasselbe begegnet uns in dem Gebet Christi: „Vater, ist's möglich, so" u. s. w., „doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe." Ueberhaupt zieht sich diese εὐλάβεια, diese Behutsamkeit, in keinem Stücke seinem Vater untreu zu werden, wie ein goldener Faden durch das ganze Leiden Christi hindurch, was namentlich auch bei seiner Gefangennehmung und bei dem Verhör vor Kaiphas so ziemlich deutlich hervortritt. Es waren allerdings Versuchungen, die er aber vermöge seiner heili

sich tief in das Gebüsch versteckt. Adoptirt man die Erklärung der LXX., so müßte die Conjectur Umbreit's, statt מִזְּכֹּר מוֹכֵר zu lesen, als eine der ganzen Stelle sehr angemessene erscheinen.

Capitel 5, 5.

וְעָנָה גְאוֹן

Wir bemerken hierzu Folgendes: עָנָה hat eine dreifache Bedeutung: 1) leiden, gebeugt werden, Psalm 119, 107., mit בְּ construirt, daher die einen Ausleger die Stelle erklären: „Israels Stolz wird gebeugt werden; so die LXX. ταπεινωθήσεται, und Rosenmüller, Maurer und Rückert, allein dabei fragt man mit Simson mit Recht, wozu denn noch das בְּפָנָיו, εἰς πρόσωπον αὐτοῦ. 2) antworten, erhören, welche Bedeutung hier nicht paßt; 3) zeugen, Zeugniß ablegen, so Dathe: testatur contra Israelitas eorum arrogantia בְּפָנָיו in iis conspicua, welches letztere ziemlich überflüssig erscheint. Diese Stelle würden wir im Anschluß an לֹא יָדְעוּ יה'' einfach so verstehen: der Stolz Israels, womit es den Ewigen verachtet, wird gegen sein Angesicht, das ist gegen sie selbst, als Zeuge auftreten, was zu dem לָכֶם מִשְׁפָּט gut passen würde. Wir finden hier durchaus keine Schwierigkeit. — V. 11. עָשׁוּק אֶפְרַיִם רְצוּץ מִשְׁפָּט — diese Worte möchten wir am liebsten in der Fassung wiedergeben: Ephraim ist schon so gut als unterdrückt und zertretenen Rechtes, da es seine Sache vor Gericht verloren — mit Bezug auf V. 1. des Cap. כִּי לָכֶם מִשְׁפָּט, denn mit euch halte ich das Gericht, mit euch rechte ich. מִשְׁפָּט würde dann nach dem Niphal des Verbums שָׁפַט diese Bedeutung erhalten, die auch anderwärts vorkommt. Vergleiche zu unserer Stelle (Cap. 5, 1.) den ähnlich lautenden Anfang von Cap. 4. In Bezug auf das V. 11. noch vorkommende צַו statt שָׁוְא stimmen wir ganz der gewöhnlichen Erklärung bei, die durch alle alten Versionen (Syr. post vanitates) bestätigt wird, werden sie aber auch später als Beleg für eine ähnliche Verwechselung anführen.

Capitel 6, 11.

גַּם־יְהוּדָה שָׁת קָצִיר לָךְ בְּשׁוּבִי שְׁבוּת עַמִּי׃

In Folge der Breviloquenz hat diese Stelle schon frühe verschiedene Deutungen erfahren. Die LXX. haben "גם־יה zum vorigen Verse gezogen: *καὶ Ἰούδα*, und fahren fort: *ἄρχου τρυγᾶν σαυτῷ ἐπιστρέφειν με τὴν αἰχμαλωσίαν τοῦ λαοῦ μου.* Andere haben wieder das letzte Hemistich dieses Verses zum folgenden Capitel gezogen. Rosenmüller, Maurer und Umbreit finden (jedoch mit einigen Modificationen) den Sinn darin: „W e n n I s r a e l s e i n e Z ü c h t i g u n g e m p f a n g e n h a t und von dem gnädigen Gott wieder angenommen und hergestellt seyn wird, soll auch über Juda die wohlverdiente Strafe kommen. Richtig bemerkt Simson, wie der Gedanke, daß Juda dann erst büßen soll, wenn Israel sein Strafgericht bestanden hat, durch keine Parallele unterstützt wird. Simson selbst faßt שָׁת impersonal auf, was jedoch nicht hinlänglich begründet ist, und hält den Ausdruck בְּשׁוּבִי שְׁבוּת („als die Zeit einer dereinstigen Vernichtung alles Bösen, die Zeit der Herbeiführung wahren, allseitigen Heiles") für gleichbedeutend dem אַחֲרִית יָמִי, welches gewöhnlich vorkommt. Allein auch diese Fassung ist nicht durch ein einziges Beispiel erwiesen. — Uns scheint שָׁת ein Subject zu fordern, wobei freilich die Frage zu entscheiden ist, ob „G o t t" oder „E p h r a i m" dieses Subject bilde. Wir nehmen das letztere an, da die greulichen Dinge im Hause Israel (V. 10.) leicht den Propheten auf die Ansteckung von Juda und dessen Bestrafung hinüberleiten konnten. Ferner ist קָצִיר in der Bedeutung von „Strafgericht" hinlänglich begründet durch Joel 4, 13., Jerem. 51, 13. Die Worte שׁוּב שְׁבוּת verstehen wir überhaupt von einer Verbesserung und Heilung eines verderbten Zustandes, in dem Sinne, wie sie Hiob 42, 10. vorkommen. Wir finden daher folgenden Sinn in diesen Worten: illo tempore, cum tuam calamitatem in meliorem fortunam mutare vellem, illa sua societas cum Israelitis idololatris hoc prohibuit et novam tibi segetem malorum paravit. Nach unserer Erklärung schließt sich dann V. 11. ziemlich passend an Cap. 7, 1: „Auch Israel wollte ich heilen

(oder: so oft ich Israel heilen wollte), da ward erst seine Sünde recht offenbar.

Capitel 7, 4.

יִשְׁבּוֹת מֵעִיר מִלּוּשׁ בָּצֵק עַד־חֻמְצָתוֹ׃

Obwohl diese Stelle schwerlich zu einem befriedigenden Verständniß gebracht werden kann und nach einer Bemerkung von Michaelis die richtige Deutung nur von einem orientalischen Bäcker, der aber auch zugleich der orientalischen Sprache mächtig seyn müßte, erwartet werden kann, so wollen wir dennoch den Versuch wagen und eine andere von der gewöhnlichen abweichende Erklärung vorschlagen.

Richtig ist wohl, daß zu יִשְׁבּוֹת als Subject der Bäcker zu denken ist und nicht der Ofen, wie Maurer will. Die Meisten nehmen nun (wie Ewald, de Wette, Umbreit) מֵעִיר für das Particip Hiphil, Gesenius dagegen für den Infinit. Hiphil anstatt מֵהָעִיר, womit dann מִלּוּשׁ zu verbinden wäre: „wenn er aufgehört hat, den Teig aufzulockern“. Andere geben dem מֵעִיר (עוּר) die Bedeutung von „anzünden“, d. h. „kaum ruht der Anzündende“ ꝛc. Simson übersetzt: „der von dem Kneten des Teiges bis zur Durchsäuerung zu schüren abläßt“. Den Sinn bestimmt er dann (S. 208.) näher, indem er bemerkt, daß V. 7. hier eine entschiedene Hülfe biete, da er uns lehrt, daß jene mit der Hitze eines Backofens verglichene sündliche Glut das Volk zur Gewaltthat an ihren Richtern, zum Mord ihrer Könige verleitet. „So wie nach V. 4. der Bäcker nur eine kurze Zeit und wohl die Nacht hindurch die Glut des Ofens zu schüren unterläßt, nachdem er Alles zur Ausführung seines Werkes vorbereitet, so schläft er (der Leiter der Verschwörung) die ganze Nacht hindurch, bis dann die Masse, ergriffen von den auf das Leben der Könige und ihrer Räthe gerichteten Anschlägen, zur sündlichen Thatenglut entzündet wird.“ Allein so viel diese Erklärung Empfehlendes hat, so entsteht doch dabei, um so zu reden, ein leerer Raum, der sich nicht ausfüllt. Was geschieht denn, indem der Bäcker schläft die ganze Nacht bis am Morgen? Passender erscheint uns daher מֵעִיר auch als Particip Hiphil zu nehmen, es

jedoch in dem Sinne auszulegen: er weckt, während er sich schlafen legt, Andere, seine Knechte (vielleicht die שָׂרִים) auf, die den Teig kneten und durchsäuern lassen. Der Bäcker als der Leiter der Verschwörung hat Alles zurecht gelegt, das Mehl, den Sauerteig, d. h. den Anschlag gegen das Leben der Könige ausgebrütet, die Fürsten kneten den Teig, machen Alles bereit, um zur Ausführung zu schreiten, und durch ihr Zechen angefeuert und glühend wie ein Ofen schreiten sie unter der Leitung ihres Anführers, der am Morgen erwacht, zur Ausführung.

Diese Erklärung, die einigermaßen diesen leeren Raum in V. 4. ausfüllt, scheint uns so gut berechtigt zu seyn, als jede andere.

Capitel 8, 10.

אֲקַבְּצֵם וַיָּחֵלּוּ מְעָט מִמַּשָּׂא מֶלֶךְ שָׂרִים:

Das Verbum קָבַץ fassen Einige in freundlichem, Andere in feindlichem Sinne; im ersteren Raschi: „Obgleich sie sich unter den Heiden Buhlschaften erworben haben, so will ich sie doch sammeln unter der Masse der Heiden, unter denen sie zerstreut sind.“ Aehnlich Umbreit, der jedoch des כִּי V. 11. nach einer richtigen Bemerkung Simson's keine Rechnung trägt. Die LXX. übersetzen: *νῦν εἰσδέξομαι αὐτούς*. Wir nehmen es, wie es der Context fordert, in feindlichem Sinne und beziehen das Suff. ם auf die Israeliten, ein Object, das wohl am nächsten liegt. קָבַץ fassen wir in der Bedeutung von „einschränken, schwächen“, gleich אָסַף, schwinden lassen; zu stark Schultens: leto eos dabo. Aehnlich kommt das Verbum vor Ezechiel 19, 5., Hos. 9, 6., Ps. 26, 9. Diese Bedeutung ist um so passender, als schon oben von einer eintretenden Unfruchtbarkeit geredet wurde.

Auch das Folgende hat sehr verschiedene Deutungen erfahren. Nach den Masoreten wäre der Sinn: „Sie fangen an, müder zu werden, ob der Last des Königes und der Fürsten“, wobei מְעַט, als Infinit. gefaßt, von der Verminderung des Wohlstandes zu verstehen wäre. Andere fassen das Wort in Bezug auf die Klage von Israel über die ihm vom Kör-

und den Fürsten auferlegte Last im ironischen Sinne auf, als ob Jehova spräche: efficiam, ne amplius onerosa ista tributa solvant regibus suis, sed multo graviora Assyriis. Eine besondere Ironie soll noch dazu in מעט liegen, insofern die angekündigte Unterwerfung unter eine fremde Macht lange währte. Dann wäre statt יָחֵלּוּ eher יָחֵלּוּ (von יָחַל, warten) zu lesen. Ewald schlägt eine andere Punctation vor und liest וַיָּחִילוּ, abstehen von etwas, „daß sie wenig abstehen von den Abgaben an den König und die Fürsten."

Uns erscheinen alle diese Erklärungen höchst unbefriedigend und gesucht und besonders hart ist das Asyndeton von מֶלֶךְ שָׂרִים, das in dieser Verbindung, so viel uns bekannt, nirgends, wohl aber umgekehrt שָׂרֵי מֶלֶךְ (vgl. Jerem. 38.) vorkommt. In Glassii phil. sacra, wo sich ein langes Capitel über die Asyndeta findet, haben wir kein ähnliches getroffen. Wir möchten daher eine andere Fassung dieser Worte vorschlagen, indem wir, fußend auf die Verwandtschaft der Stämme unter sich, חול, חלה, חלל und יחל, die oft verwechselt werden, und statt שׂרים — זָרִים lesend, übersetzen: ut (וְ) doluerint parum prae onere regis alienorum, d. h. ut multo gravius onus ipsis sit subeundum sub rege Assyrio ac hactenus sub rege suo. יָחֵלּוּ wäre dann das Hiphil von חול. Von den „Fremden" war kurz vorher in V. 7. die Rede.

Zu Capitel 9, 1. אֶל־גִּיל כָּעַמִּים, bemerken wir bloß, daß wir nicht gerade im Gegensatze gegen Simson's Ansicht, der eine „unfromme, nur an dem sinnlichen Genusse haftende, durch keinen Aufblick zu dem Geber geweihte Freude" hier bezeichnet findet, sie eher als eine leichtsinnige und ausgelassene (exsultanter, effuse) fassen möchten. Die Verbindung wäre dann folgende: Du hast dich nicht leichtsinnig zu freuen, eher hast du Ursache zur Trauer, denn du bist deinem Gott untreu (מָעַל) geworden; was deine Getreidetennen betrifft, so hast du Buhlerlohn geliebt, darum wird dir Alles weggeführt werden. Letzteres ist offenbar weniger von einer Hungersnoth, als von einer Wegführung durch ein fremdes Volk zu verstehen.

Capitel 10, 9.

מִימֵי הַגִּבְעָה חָטָאתָ יִשְׂרָאֵל שָׁם עָמָדוּ לֹא־תַשִּׂיגֵם בַּגִּבְעָה מִלְחָמָה
עַל־בְּנֵי עַלְוָה׃

In Bezug auf den Nexus der Gedanken stimmen wir Simson vollkommen bei, daß nämlich der Prophet eine Vergleichung anstellt, um die Sündhaftigkeit des Volkes in der Gegenwart recht ins Licht zu setzen. Wir können daher nicht übersetzen: „Inde a diebus Gibeah (quibus peccatum est in Gibeah), tu peccasti, o Israel, — attamen (שָׁם) ex eo inde tempore steterunt (non sunt eversi), non disperdidit eos (sicut) in Gibeah bellum ipsos, inquam, filios iniquitatis, i. e. maximos peccatores." Da müßte wohl שָׁם für מִשָּׁם stehen und עַל wäre ganz überflüssig. Meier (Stud. und Krit. 1842. S. 1023.), welcher כִּימֵי statt מִימֵי liest, übersetzt: „dort in der Sündenstadt stehen sie, die gleichsam Gibeoniten geworden sind." Uns gefällt besonders die Erklärung Simson's: „damals hielten sie noch Stand"; darin bestände dann das Mehr, welches Meier verlangt. Hingegen ist von ersterm das תַשִּׂיגֵם nicht erklärt worden. Soll es heißen: „es erreichte sie nicht die Schlacht in Gibeah", so steht dem der Umstand entgegen, daß die Israeliten zweimal geschlagen wurden, was, da die Geschichte im Munde des Volkes fortlebte, jedenfalls nicht unbekannt seyn konnte. Wir vermuthen daher eine Verwechselung von תַשִּׂיגֵם mit תַסִּיגֵם von נָסַג, „zurückweichen", in dem Sinne: es hielt sie nicht zurück die Schlacht wider die Söhne des Unrechts. Das Suffixum ם würde dann nicht auf die Söhne des Unrechts, sondern auf die Israeliten bezogen werden müssen. So scheint uns Alles plan und der Richt. 19. berichteten Geschichte angemessen zu seyn. Die Verwechselung von נָסַג mit נָשַׂג kommt übrigens noch vor Hiob 34, 2., 2 Sam. 1, 22., während Micha 2, 6. wieder das Umgekehrte stattfindet, was wir die geehrten Leser nachzuschlagen bitten. Ueber die Erklärung Dathe's, welcher גִּבְעָה als nomen appell. und עָמַד in der Bedeutung von sacra facere faßt, können wir füglich mit Stillschweigen hinweggehen.

Capitel 12, 12.

אם גִּלְעָד אָוֶן אַךְ־שָׁוְא הָיוּ בַּגִּלְגָּל שְׁוָרִים זִבֵּחוּ גַּם מִזְבְּחוֹתָם
כְּגַלִּים עַל תַּלְמֵי שָׂדָי׃

Diese Stelle ist bekanntlich eine crux interpretum sowohl in Bezug auf die Worte selbst, als auch auf den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und dem Folgenden, und könnte uns zu der Vermuthung veranlassen, als ob dieselbe von einer anderen Stelle hier eingerückt worden wäre. Wir übergehen die verschiedenen Erklärungen und verweilen bloß bei derjenigen des neuesten Auslegers, Simson, welcher diese Worte also übersetzt: „*Wenn Gilead Frevel, lauter Bosheit ist (und) in Gilgal sie Steine opfern, so sollen auch ihre Altäre zu Steinhaufen werden*“ u. s. w. Er stützt seine Auslegung meist auf das Wortspiel von גִּלְעָד, גִּלְגָּל und גַּל, wovon die beiden erstern als Orte zweier hervorragender Vergehen des Volkes dem letztern entsprechen sollen.

Allein abgesehen von der Frage, ob hier wirklich dem Wortspiel so viel Einfluß einzuräumen ist, haben wir noch drei Bedenken gegen diese Auslegung: 1) daß אִם, *da*, in einer noch nicht erwiesenen Bedeutung genommen wird, indem hier der Prophet nicht bedingungsweise, sondern von einer wirklichen Thatsache redet; 2) daß אָוֶן und שָׁוְא kaum als bloße Synonyma aufzufassen sind; 3) fehlt zu dem גַּם „auch ihre Altäre sollen zu Steinhaufen werden“, jede nähere Beziehung auf ein ähnliches Strafgericht.

Richtig ist wohl, daß der Prophet diese beiden Orte wegen der daselbst stattgehabten Vergehungen anführt, aber auch, daß ihrer Erwähnung geschieht, um die allgemeine Verderbtheit diesseits und jenseits des Jordan (vielleicht noch im Hinblick auf die dem Volke Israel in Gilgal und Gilead erwiesenen Wohlthaten, die es mit Undank vergolten) zu bezeichnen, terram esse scelere et idololatria inquinatam iam inde ab extremis finibus (trans et cis Iordanem) hinc et daturam poenas. Der Zusammenhang würde sich dann etwa also vermitteln: Ich dein Gott vom Lande Aegypten her lasse dich noch in Zelten wohnen —

rede durch die Propheten und spreche Gleichnisse aus. Wenn nun schon das götzendienerische Gilead zu lauter Leiden geworden ist, so opfern sie doch auch in Gilgal Stiere, aber auch ihre Altäre sollen zu Steinhaufen werden. Vielleicht würde es aber in den Zusammenhang noch besser passen, wenn V. 10. und 11. als Frage aufgefaßt würde: Soll ich dich noch wohnen lassen, soll ich noch reden durch die Propheten?

Aehnlich lautet die Uebersetzung des Grynäus: Da sich's an Gilead zeigte, was man sich durch eiteln Götzendienst zuziehe, so sind ja die thöricht, welche zu Gilgal Ochsen opfern. Man vergleiche in Betreff eines über Gilead ergangenen Strafgerichts 2 Kön. 15, 29. Für die Bedeutung des אִם „obschon" führen wir an 5 Mos. 30, 4., Pred. Sal. 10, 4., Richt. 13, 16., Jes. 1, 18. Bei dieser Erklärung würde das eine Glied dem andern entsprechen und גַּם seine besondere Beziehung, die es verlangt, erhalten. Sollte diese Erklärung nicht befriedigen, so würden wir in Bezug auf das erste Hemistich bis — הָיוּ die Auslegung Simson's adoptiren, wobei wir jedoch in שָׁוְא eine Steigerung des Gewer erblicken, das andere aber in dem Sinne übertragen: so opfern sie auch in Gilgal Stiere, auch sind ihre Altäre wie (so zahlreich) Steinhaufen auf den Furchen des Feldes. So würde das אַךְ dem Opfern von Stieren und das שָׁוְא den zahlreichen Altären als Zeichen des tiefen Verderbnisses entsprechen. Was die letztere Auslegung empfiehlt, ist der Umstand, daß hier כְּגַלִּים und nicht לְגַלִּים steht, wie Jer. 9, 10., auf welche Stelle Simson seine Erklärung stützt, und ferner, daß Cap. 10, 4: וּפָרַח כָּרֹאשׁ מִשְׁפָּט עַל תַּלְמֵי שָׂדָי, „wie Gift wuchert das Recht auf den Furchen des Feldes", nicht von einem Strafgericht, sondern von den allenthalben wuchernden Sünden die Rede ist. — Am Schlusse folgt dann wieder eine Erinnerung an die von Jehova dem Stammvater Jakob erwiesenen Wohlthaten, so wie an die dem aus ihm entsprossenen Volke erzeigten Segnungen, die es mit Undank vergolten. Im letzten Verse des Capitels (V. 15.) ist dann seine Strafe angekündigt.

4.

Ueber Philipp. 2, 12. 13. 14., Hebr. 5, 7. 8. 9. und 2 Petri 1, 19. 20. 21.

Verfaßt von

Joh. Rud. Linden,

Pfarrer in Baselland in der Schweiz.

Philipp. 2, 12. 13. 14.

Ὥστε, ἀγαπητοί μου, καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε, μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μόνον — διαλογισμῶν.

Mit Recht nimmt man an der gewöhnlichen Erklärung, wonach *κατεργάζεσθε* als Imperativ aufgefaßt wird, Anstoß, weil man nicht recht begreifen kann, warum die Philipper noch weit mehr in der Abwesenheit des Apostels als in seiner Gegenwart für ihr Heil thätig seyn sollen — scheint doch dieß dem Lob, das Paulus der Gemeinde ertheilt, gar nicht adäquat zu seyn. de Wette scheint das Mißliche der gewöhnlichen Erklärung auch gefühlt zu haben, behilft sich aber mit der unbefriedigenden Bemerkung, es seyen hier zwei Vergleichungen in eine zusammengezogen. Meyer's Erklärung lautet: „Sie sollten nicht so, als ob sie dieß bloß in seiner Anwesenheit thäten, in seiner Abwesenheit aber unterließen, mit Furcht und Zittern ihr eigenes Heil beschaffen, sondern sie sollten dieß jetzt noch in viel höherem Grade thun, während er abwesend sey." Allein die Schwierigkeit wird dabei nur noch augenfälliger, und was soll denn V. 13? und wie abgerissen steht V. 14. 15. da! Andere schließen *ὡς* als pleonastisch (!) in Parenthese ein oder lassen es sonst unübersetzt.

Wir erlauben uns, eine andere Erklärung dieser Stelle zu versuchen, wobei unserer Ansicht nach diese Schwierigkeiten wegfallen. Wir fassen nämlich die Worte *μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μόνον*, als stände *μὴ ὡς μόνον* oder noch klarer *ὡς μὴ μόνον* — eine Versetzung, welche namentlich bei Dichtern nicht ungewöhnlich ist — und fassen *κατεργάζεσθε* nicht als Imperativ, sondern als Präsens des Indicativs, so daß *ὡς μὴ ἐν* — *κατερ-*

γάζεσθε eine nähere Bestimmung wäre zu ὑπηκούσατε. Der ganze V. 12. wäre sodann als Vordersatz, V. 13. als Parenthese und V. 14. als Nachsatz aufzufassen, der unmittelbar aus dem Vordersatze sich ergibt, wobei dann noch ganz passend auf die Stellung hingewiesen wird, welche die Philipper unter diesem Geschlechte einnehmen sollen. Wir finden uns jedoch veranlaßt, zur näheren Begründung dieser Erklärung noch Folgendes beizufügen.

Bezüglich des Grammatischen wird sich hoffentlich Niemand an die Länge dieser Periode stoßen, da bei der dem Apostel zuströmenden Gedankenfülle ähnliche nicht ungewöhnlich sind (man vgl. Phil. 1, 3—8.), eben so wenig daran, daß hier das Präsens κατεργάζεσθε statt des Präteritums gesetzt ist, indem ersteres durch das νῦν ausdrücklich gefordert wird. In Hinsicht auf den Nexus der Gedanken spricht der Apostel zuerst im Allgemeinen von dem Gehorsam der Philipper, der sich dann speciell im Schaffen des Heils bethätigt habe, nicht nur etwa bloß in seiner Anwesenheit, sondern auch in seiner Abwesenheit, welches letztere aber, da er sich alles eigenen Ruhms begibt, eine besondere Wirkung der göttlichen Gnade ist und ihn veranlaßt, im 14. V. noch ausdrücklich diese Bemerkung zu machen.

Wir können uns durchaus nicht mit dem Gedanken befreunden, als ob von dem Apostel hier den Philippern auch nur der leiseste Vorwurf von Lässigkeit im Schaffen des Heils gemacht werde, vielmehr läßt er ihrem Ernst und Eifer alle Gerechtigkeit widerfahren (s. Cap. 1, 3—6. und 29. 30.). Wohl aber hatte er Veranlassung, sie zur Ausübung bestimmter, specieller Pflichten zu ermahnen, z. B. zur Eintracht (ἐριθεία, V. 3.), sie zu warnen vor der κενοδοξία, vor der Eigensucht, 2, 4. u. s. w. Dieses V. 12. ertheilte Lob dient ihm nun als Ausgangspunct, um die Philipper zur Ausreutung des noch bei ihnen vorhandenen Unkrauts zu ermahnen, „damit seine Freude eine vollkommene werde".

Das κατεργάζεσθε (V. 12.) als Ermahnung aufzufassen, verbietet uns der Umstand, daß sie wohl schwerlich lauten könnte: wirket nicht nur euer Heil in der vergangenen Zeit, sondern auch in der gegenwärtigen. Vielmehr wird es heißen müssen: ihr habt das nicht nur ehemals geth

sondern ihr thut es auch jetzt; darum folgt (V. 14.) ποιεῖτε πάντα κτλ. Warum hier eine zusammengezogene Vergleichung annehmen, die uns als gekünstelt erscheinen muß, während nach unserer Auffassung Alles ohne Schwierigkeit sich ergibt? Auch läßt sich dafür, daß die Philipper ihr Heil noch vielmehr in der Abwesenheit des Apostels wirken sollen, in der That kein vernünftiger Grund anführen.

Jener Gehorsam, den die Philipper leisteten, wird nun noch näher bestimmt durch das folgende ὡς κατεργάζεσθε mit dem Zusatz μετὰ φόβου καὶ τρόμου, als zwei wesentliche Eigenschaften, aus denen er bestehen soll. Diesen letztern Ausdruck finden wir Ps. 2, 11., ferner in Verbindung mit ὑπακοή bei unserem Apostel 2 Kor. 7, 15. und Ephes. 6, 5., in der vorletzten Stelle von der Besorgniß der Korinther, in der Aufnahme des Titus der Erwartung des Apostels nicht völlig zu entsprechen, in der letztern von dem Gehorsam der Knechte gegen die Herren. Wir möchten nun diesen Gehorsam μετὰ φόβου καὶ τρόμου im entschiedenen Gegensatz gegen jede Menschengefälligkeit (ἀνθρωπαρέσκειαν) und Augendienerei auffassen, was uns um so passender erscheint, als eben die Philipper fast noch mehr in der Abwesenheit des Apostels als in seiner Anwesenheit das Heil wirkten.

Warum hat aber Paulus V. 13. als Parenthese zwischen den Vorder- und den Nachsatz eingefügt? Meyer findet darin einen Ermuthigungsgrund für die Philipper, insofern als ihre Arbeit nicht vergeblich seyn werde. de Wette behauptet, daß der Apostel, wie vorher von Seiten des Ernstes, jetzt von Seiten des Vertrauens die Philipper zu diesem Schaffen des Heils habe erwecken wollen. Beides erscheint mir bei dem imperativischen κατεργάζεσθε als unpassend. Wie viel leichter ergibt sich der Zusammenhang, wenn wir — κατεργάζεσθε als Indic. Präs. aufgefaßt — in diesem Verse eine Auflösung des Räthsels finden, warum die Philipper noch viel mehr in der Abwesenheit des Apostels als in seiner Anwesenheit ihr Heil wirkten! Es ist, sagt derselbe, indem er demüthig jeden eigenen Ruhm, als wäre es eine Frucht seiner persönlichen Wirksamkeit, von sich abwehren will, — eine Wirkung der göttlichen Gnade, die beides schafft, 3 Wollen und das Vollbringen. Diese göttliche Gnade binde

sich nicht an Persönlichkeiten, sondern wirkt nach ihrem Wohlgefallen (ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας) allein oft noch viel mehr als durch menschliche Werkzeuge (vgl. den ähnlichen Gedanken 1 Kor. 3, 5—9.).

Zum Schlusse bemerken wir noch in Beziehung auf das Grammatische, daß ὡς hier als erklärende Partikel steht, wie sie 2 Kor. 7, 15. und auch oft in classischen Autoren vorkommt, z. B. Demosth. Olynth.: νυνὶ γάρ ὃ πάντες ἐθρυλλεῖτε, ὡς Ὀλυνθίους ἐκπολεμῆσαι δεῖ Φιλίππῳ, γέγονεν αὐτόματον. Endlich entspricht πάντα (V. 14.) dem πάντοτε in V. 12. — eine Zusammenstellung, wie sie auch 2 Kor. 9, 8. und in unserem Briefe 1, 4. vorkommt und ganz am Platze ist, nämlich: „wie ihr allezeit gehorsam waret, so beweiset auch Gehorsam (πάντα ποιεῖτε) in allen Stücken", wobei jedenfalls auf die gerügten Gebrechen in der Gemeinde hingedeutet ist. Die Uebersetzung würde hiermit von V. 12—14. lauten:

„Daher, meine Lieben, wie ihr allezeit gehorsam gewesen seyd darin, daß ihr nicht nur in meiner Anwesenheit, sondern jetzt noch viel mehr in meiner Abwesenheit mit Furcht und Zittern euer Heil schaffet (denn Gott ist's, der in euch wirket das Wollen und das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen), so thut nun auch Alles ohne Murren und Zweifel."

Hebr. 5, 7. 8. 9.

Ὃς ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς — ὑπακοήν. Eine besondere Schwierigkeit macht hier das Wort εὐλάβεια, worüber zwei Haupterklärungen existiren. Die eine deutet es von der Furcht überhaupt, in der Christus schwebte, und versteht unter der Erhörung die Stärkung durch den Engel in seiner Seelenangst in Gethsemane. So Ambrosius bis auf einen der neuesten Ausleger, Ebrard. Andere nehmen es noch bestimmter von der Todesfurcht, der Christus durch seine Auferstehung sey entnommen worden. In beiden Fällen wäre dann an unserer Stelle in den Worten εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας eine Prägnanz anzu-

nehmen, nämlich „erhört und befreit von der Todesfurcht“, die man durch Anführung einiger Stellen, wie Hebr. 10, 22., Ps. 22, 2., erhärten will. Allein wir müssen gestehen, daß uns eine solche Prägnanz unerträglich erscheint, was auch de Wette gefühlt hat, der mit sehr triftigen Gründen die Annahme einer solchen widerlegte. Dazu kommt noch, daß eine solche εὐλάβεια kaum schicklich auf Christus angewandt würde und dem christlichen Gefühl widerstrebt. Das Wort εὐλάβεια in der Bedeutung Furcht ist auch nicht mit δέος und φόβος identisch zu erklären, indem alle angeführten Beweisstellen eher auf die Bedeutung von „heiliger Scheu, Vorsicht, Behutsamkeit“ führen, so daß die Begriffe in einander übergehen. Dabei ist es wohl auch am sichersten, die εὐλάβεια in dem Sinne zu verstehen, in welchem der Verfasser unseres Briefes es später anwendet, nämlich Hebr. 12, 28. εὐλαβείας καὶ δέους (andere Lesart: μετὰ αἰδοῦς καὶ εὐλαβείας). Zu vergleichen ist ferner Apgesch. 23, 10. εὐλαβηθείς, Jos. 22, 24., wo die LXX. das hebräische מִדְּאָגָה durch ἕνεκα εὐλαβείας übersetzen, ferner Josephus von dem Könige, dem Gemahl der Esther: εὐλαβείας αὐτὴν ἀπολύων.

Auf diese Weise kommen wir der zweiten Haupterklärung näher, nach welcher das Wort in der Bedeutung von „Gottesfurcht“ genommen wird. So de Wette, dem auch Lünemann beistimmt, obwohl der erstere ganz richtig bemerkt, daß da jedenfalls die Deutung, worauf sich die Erhörung bezogen habe, schwierig bleibt, „ja man werde sogar veranlaßt, eine falsche Beziehung zu fassen, zumal da der Ausdruck εὐλάβεια an sich ein unschicklicher Begriff in Beziehung auf Christum ist und das folgende ἔμαθε gewissermaßen anticipirt wird.“ Uns erscheinen die Worte ἀπὸ τῆς εὐλαβείας (Gottesfurcht), mit εἰσακουσθεὶς verbunden, nach vorhergegangenem δεήσεις, ἱκετηρίας μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων, was ja die εὐλάβεια hinlänglich bekundet, ein wahrhaft überflüssiger Zusatz, der bei der sonstigen präcisen Schreibart des Verfassers unseres Briefes kaum passend ist. Vielmehr macht uns die ganze Parenthese von δεήσεις an den Eindruck, als müßte sie mit εἰσακουσθεὶς, das ein wesentliches Moment ist, geschlossen und ἀπὸ τῆς εὐλαβ. zum Folgenden gezogen werden. Etwas Aehnliches findet sich Joh. 7, 22.,

wo διὰ τοῦτο nach den neuesten Auslegern mit dem vorhergehenden Verse verbunden werden muß — καὶ θαυμάζετε διὰ το[illegible]. Es wundert uns nun, daß die Interpunction des Syrers bisher so ganz unbeachtet geblieben ist. Er schließt nämlich den Vers mit εἰσακουσθεὶς und zieht ἀπὸ τῆς εὐλαβείας zum Folgenden. Jedoch möchten wir dann auch nicht fassen im Sinne von ex metu et passionibus didicit obedientiam, wie es der syrische Text fordert, sondern auch hier εὐλάβεια von der heiligen Scheu vor Gott, von der Vorsicht, welche Christus bei seinem Leiden, um dem Gehorsam gegen seinen himmlischen Vater volles Genüge zu leisten, beobachtete, verstehen und übersetzen daher: „vermöge seiner heiligen Scheu" — ein wesentliches Moment für die, welche auch ὑπακούοντες seyn wollen. Die Präposition ἀπὸ kann keine Schwierigkeit machen, muß sie doch nach der zweiten Haupterklärung in dieser Bedeutung genommen werden und kommt überhaupt in dem Sinne von ἐκ oft vor. — Für unsere Auslegung sprechen mehrere Stellen, wie Joh. 12, 27., wo sich Christus als Vorgänger auf dem Wege der Leiden zur Glorie vorstellt. Da ergreift ihn ein Vorgefühl der bevorstehenden Leiden, Bangigkeit und momentaner Zweifel. Er ist ungewiß, was er für ein Gebet aussprechen soll (τί εἴπω;) — offenbar eine Versuchung zur Verletzung dieses Gehorsams, wenn er in menschlicher Schwachheit betet: πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης. Dann aber gewinnt das Bewußtseyn seiner höhern Bestimmung und der Gedanke an den dem Vater schuldigen Gehorsam wieder die Oberhand und er widerruft den erst gebeteten Wunsch: πάτερ, δόξασον τὸ ὄνομά σου. Bei διὰ τοῦτο hat sich Christus seine Leidenszeit so vergegenwärtigt, als ob er schon in derselben begriffen wäre. Dasselbe begegnet uns in dem Gebet Christi: „Vater, ist's möglich, so" u. s. w., „doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe." Ueberhaupt zieht sich diese εὐλάβεια, diese Behutsamkeit, in keinem Stücke seinem Vater untreu zu werden, wie ein goldener Faden durch das ganze Leiden Christi hindurch, was namentlich auch bei seiner Gefangennehmung und bei dem Verhör vor Kaiphas so ziemlich deutlich hervortritt. Es waren allerdings Versuchungen, die er aber vermöge seiner hei-

Scheu vor Gott überwand, und eine Ueberwindung auf diesem Wege mußte geschehen, sollte er der werden, der da selbst versucht könnte συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, πεπειραμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας. In diesem Sinne aufgefaßt, sehen wir in dem Ausdruck εὐλάβεια durchaus nichts Unschickliches, vielmehr darin die Quelle bezeichnet, aus welcher der wahre Gehorsam fließt — ein Requisit, das denen, die auch ὑπακούοντες seyn wollen, unerläßlich ist.

Das folgende τελειωθεὶς würden wir dann wie der Syrer (ܐܬܓܡܪ, perfectus est) von der vollendeten Bewährung in diesem Gehorsam verstehen (consummatis omnibus partibus obedientiae et patientiae). In Folge dieser Bewährung in den Versuchungen ist er von Gott zum obersten Hohepriester erklärt worden und wird nun so auch für Alle, die ihm gehorchen wollen (τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ), ein Urheber des ewigen Heils. Allerdings wird hier die Kraft seines Hohepriesterthums mehr von ihrer sittlichen Seite dargestellt, aber das hat der Verfasser unseres Briefes auch anderwärts gethan und namentlich in der wichtigen Stelle Hebr. 9, 14., wo im Gegensatz gegen den levitischen Opferact, der ein äußerlicher, satzungsmäßiger, sinnlicher war, Christi Opferact dagegen „als ein der Gesinnung entquellender", als ein sittlicher bezeichnet wird (διὰ πνεύματος). Christus hat kraft Geistes sich selbst geopfert, weil sein Opfer im Verhältniß zu Gott eine That des höchsten geistigen Gehorsams (Phil. 2, 8.), im Verhältniß zu den menschlichen Brüdern eine That der höchsten geistigen Liebe war.

In Bezug auf die εὐλάβεια wäre noch Cap. 12, 9. zu vergleichen, wo ein ähnliches Verhältniß zwischen Kindern und ihren leiblichen Vätern und zwar im Hinblick auf unser Verhältniß zu Gott erörtert wird und wo wir statt des hier vorkommenden εὐλάβεια das Wort ἐντρέπεσθαι finden. — Noch wäre endlich das καίπερ ὢν υἱὸς zu erklären. Diese Worte gehören offenbar zusammen und dürfen nicht getrennt werden, wie schon geschehen ist. Die Einen beziehen sie nun zurück auf εἰσακουσθείς, allein daß Jemand wegen seiner Sohnschaft vom Vater erhört wird, hat nichts Befremdliches; hingegen ist es auf ἔμαθε zu beziehen, nämlich trotz dem, daß Christus Sohn

war, lernte er den Gehorsam, die Ergebung in den Willen des Vaters oder, wie de Wette will, den höchsten Gehorsam. Die Ansicht Storr's, dem auch Lübkert (Stud. und Krit. 1842. Heft 4.) beistimmt, wonach *καίπερ ὢν υἱὸς* als Ausspruch eines scheinbaren Einwurfs, der ihn vom Tode hätte befreien sollen, bezeichnet wird, können wir nicht theilen.

---

2 Petri 1, 19. 20. 21.

Καὶ ἔχομεν βεβαιότερον λόγον προφητικὸν — θεοῦ ἄνθρωποι.

Hier treten uns besonders zwei schwierige Fragen entgegen, nämlich: 1) wie ist der Comparativ *βεβαιότερον* zu deuten? 2) wie hat man *τῆς ἰδίας ἐπιλύσεως* zu erklären. Wenn wir den Gedankengang des ersten Capitels unseres Briefes verfolgen, der offenbar an Judenchristen gerichtet ist, die noch einer Kräftigung in der Erkenntniß Jesu Christi bedurften, so ergibt sich unserer Ansicht nach Folgendes: Nach dem Gruße erinnert zunächst der Apostel seine Gläubigen daran, wie sie Gott durch seine Gnade (das göttliche Wesen in seiner Kraft, *τῆς θείας δυνάμεως*) vermittelst der Erkenntniß Jesu Christi zu einem frommen christlichen Leben berufen habe und wie sich dieses Leben erweisen solle. Ihre Aufgabe ist nun, diese *κλῆσις* (*κοινωνοὶ τῆς θείας φύσεως*) und die durch sie vermittelte Aussonderung aus der Welt (*ἐκλογή*) und Versetzung in das Reich Gottes (*ἀποφυγόντες τῆς ἐν κόσμῳ φθορᾶς*) festzumachen und sich vorm Straucheln zu bewahren, damit ihnen der Eingang in das Reich unseres Herrn und Heilandes desto reichlicher beschert werde. Der Apostel will selbst sein Scherflein dazu beitragen dadurch, daß er, so lange er noch kann, sie an ihren Beruf und die damit verbundenen Pflichten erinnern will. Denn, fährt er fort, wir sind nicht klugen Fabeln gefolgt, da wir euch kundgethan haben die Macht und die Wiederkunft (*τὴν δύναμιν καὶ τὴν παρουσίαν Χριστοῦ*), sondern wir sind selbst Zeugen gewesen der Herrlichkeit u. s. w.

Für das Verständniß unserer Stelle, in welcher man die Verse 16. bis 21. auf die Wiederkunft Christi bezieht, kommt es wesentlich darauf an, wie man die *δύναμις Χριστοῦ* auffaßt und fast möchte uns die sonderbare Zusammenstellung von *δύνα*

und παρουσία auf die Vermuthung führen, als ob das letztere in Folge eines Mißverständnisses wäre eingeschoben worden. Wahrhaft unbegreiflich erscheint uns die Auffassung Meyer's und Anderer, die hier ein ἓν διὰ δυοῖν annehmen und die Worte durch „majestätische Wiederkunft" übersetzen. Eben so sehr befremdet es uns, wenn de Wette diese δύναμις von der Machtfülle des verklärten Christus versteht und seine Verklärung auf dem Berge als ein Pfand seiner Wiederkunft auffaßt.

Wir nehmen das Wort δύναμις in der Bedeutung von Wesen mit dem Begriff von Würde und Macht; es bezeichnet das, was Christus ist als Sohn Gottes, der Kern und Stern seines Evangeliums. Aehnlich lesen wir oben Cap. 1, 3. τῆς θείας δυνάμεως, das göttliche Wesen in seiner Macht bezeichnend. In gleicher Bedeutung finden wir das Wort Matth. 22, 29. τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ, das Wesen Gottes in seiner Erhabenheit über irdische, weltliche Verhältnisse; ferner Phil. 3, 10. γνῶναι τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως, das Wesen, die Bedeutung seiner Auferstehung; vgl. ferner 1 Thess. 1, 5., 1 Petr. 1, 5., 1 Kor. 14, 11. (τὴν δύναμιν τῆς φωνῆς), Mark. 14, 16., Röm. 1, 20. u. a. m. Diese δύναμις Χριστοῦ als des Sohnes Gottes und hiermit auch die Wahrheit des Evangeliums gegenüber den klug ersonnenen Fabeln und den ἀρνουμένοις δεσπότην (Cap. 2, 1.) zu erweisen, ist die Aufgabe des Apostels. Denn obgleich der Apostel seine Gläubigen nennt εἰδότας καὶ ἐστηριγμένους ἐν τῇ παρούσῃ ἀληθείᾳ, so war, so lange diese Erkenntniß keine innerlich erlebte war, eine Verführung durch falsche Propheten (Cap. 2.) doch möglich. Es erinnert uns diese Stelle unwillkürlich an Joh. 1, 14. „und wir sahen seine Herrlichkeit", wo statt δύναμις δόξα steht", und wir stimmen Dietlein ganz bei, wenn er bei dieser Stelle sagt, daß das alte Testament namentlich in seinen prophetisch-christologisch-theologischen Lehren nur durch die in Jesu geschichtlich geoffenbarte Herrlichkeit verständlich werde. Daß nun der Apostel mit der δύναμις die παρουσία verbindet, ist insofern natürlich, als diese letztere die erstere enthüllen wird, und diese δύναμις ist eine Gewähr der παρουσία, über die er dann als nahe bevorstehend später (Cap. 3.) noch redet. Diese Erkenntniß, daß Christus der von den Propheten geweissagte

wahrhaftige Messias und Sohn Gottes ist, muß sich nun innerlich verklären ἐν ταῖς καρδίαις und gestaltet sich so auch zu einer Art παρουσία Christi. Richtig sagt Dorner: „Es kommt darauf an, daß das Vernommene auch aufgehe im Herzen als ein Morgenstern und so die Geschichte zu lebendiger Erkenntniß werde". Damit vergleiche man 2 Kor. 3, 18., wo Paulus von einer Verwandlung in das Bild Christi redet. — Für diese Bedeutung von δύναμις spricht dann noch die ausdrückliche Anführung dessen, was jene Stimme gesprochen hat.

Wird nun die δύναμις Χριστοῦ in diesem angegebenen Sinne aufgefaßt, so ergibt sich auch der Zusammenhang leichter. Es ist nämlich dem Apostel nicht genug an der Versicherung, daß er hierin keinen Fabeln gefolgt sei, ja nicht einmal an der Betheuerung, daß er die Stimme Gottes, der Christum für seinen Sohn erklärt habe, selbst gehört (wie leicht konnten die Leser Zweifel darein setzen!), sondern sein Bestreben gegenüber den Judenchristen geht dahin, diese δύναμις Χριστοῦ aus den Weissagungen der alten Propheten zu erweisen. Welches Gewicht man auf diese Art, die Wahrheit des Evangeliums zu erhärten, gelegt hat, bewies Christus selbst, indem er, bevor er sich den Emaus-Jüngern zu erkennen gab, die Nothwendigkeit seiner Auferstehung ihnen aus den Propheten darlegte, damit, im Fall ihrer mündlichen Predigt kein Glaube geschenkt würde, sie an ihren Weissagungen einen λόγον βεβαιότερον hätten. Aehnlich beruft sich Paulus darauf vor Agrippas, wenn er mit den Worten: „Ich weiß, daß du glaubest!" dem letztern tief ins Herz langend betheuert, er sage nichts Anderes, als was Moses und die Propheten gesagt haben (ἔχεις βεβαιότερον λόγον). Wir haben, will nun hier der Apostel sagen, zu unsern Gunsten noch das prophetische Wort, und zwar als ein festeres — an dessen Wahrhaftigkeit ihr nicht zweifelt, gesetzt auch, daß ihr in unser Zeugniß noch so starken Zweifel setzen würdet.

Offenbar begegnet nun hier der Apostel dem Einwurf, als ob das von den Aposteln gepredigte Wort nicht mit gewünschter Klarheit in den Weissagungen des alten Testaments als Erfüllung vorliege, und bezeichnet nun den Standpunct genauer, von welchem aus diese letztern zu betrachten sind, nämlich allerdings als göttliches Licht; darum thun sie wohl, daß sie darauf a

(gleich den Beroensern, die in der Schrift forschten, ob sich's also verhielte), aber doch nur als eine Leuchte, die da scheinet an einem finstern Orte. Daraus ist klar, daß er die Weissagungen oder vielmehr die Bücher der Propheten weder höher noch tiefer stellen will, sondern einfach ihnen die Stelle anweist, welche sie in der Heilsökonomie Gottes eingenommen haben und noch einnehmen. Im Gegensatz gegen dieses prophetische Wort steht nun das helle Licht des Evangeliums, mit dessen Predigt der volle Tag anbricht (vgl. Matth. 4, 16.; Luk. 1, 79.; Joh. 3, 19.; Röm. 13, 12.; 2 Kor. 3, 18 — 4, 6.; Ephes. 3, 5.) und noch näher, mit dessen innerem Verständniß und innerer Erfahrung in jedem Herzen das Licht aufgeht.

Der Apostel fährt dann weiter fort: *τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες*, das müßt ihr aber als Grundsatz festhalten, daß *πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται.* Schwierig sind nur hier die Worte *ἰδίας ἐπιλύσεως*. de Wette bezieht *ἰδίας* „am natürlichsten" auf *ἄνθρωποι* (V. 20.), allein diese Beziehung ist darum sehr unstatthaft, weil doch wahrhaftig den Judenchristen der göttliche Ursprung der Schriften des alten Testaments nicht erst zu beweisen, sondern hier wohl mehr vor einem Zuviel als Zuwenig zu warnen war. Wir können auch Luther's Ansicht nicht theilen, der den Sinn darin findet: „der heilige Geist soll auslegen", und zwar aus dem einfachen Grunde, weil im Folgenden von den Propheten die Rede ist, und nicht von den Lehren, wie de Wette richtig bemerkt.

Wir erklären uns entschieden für die Interpretation von Morus, Werenfels u. A., welche die *ἰδίαν ἐπίλυσιν* von der Auslegung der Schrift selbst verstehen: „die Schrift legt sich nicht von selbst aus". Uns wundert, daß diese unserer Ansicht nach befriedigende Erklärung bis dahin so wenig beachtet wurde, und wir machen es uns zur Aufgabe, dieselbe noch näher zu begründen.

Das Wort *ἐπίλυσις* macht keine Schwierigkeit, eben so wenig *ἰδίας*, das in der Bedeutung an ihnen selbst (*ἑαυτῆς*) fünfmal in unserem Briefe vorkommt. *γίνεται* steht vielleicht im emphatischen Sinne: „wird nicht gefunden, ergibt sich nicht", oder wie das hebr. הָיָה einfach: „ist nicht".

Was die Sache selbst betrifft, so ist bekannt, daß die

Weissagungen der Propheten verhüllt sind, indem diese בְּמָשָׁל und בְּחִידָה geredet haben. Sie bedürfen also einer Auflösung, welche sie selbst als noch unerfüllt nicht geben konnten. Eine solche war jedoch nur von ihrer Erfüllung zu erwarten.

Wir verweisen hier wieder auf das Verfahren Christi bei den Emaus-Jüngern und des gotterleuchteten Philippus, der dem Kämmerer jene Stelle Jes. 53. erklärte und auch jetzt nach ihrer Erfüllung erklären konnte, daß diesem dabei ein Licht im Herzen aufging und er sich nach vorher abgelegtem Glaubensbekenntniß an Christum als den Sohn Gottes taufen ließ. Eben so verweisen wir auf jene Decke, 2 Kor. 3., die Moses auf Israel legte; diese durfte und konnte aber nicht eigenmächtig weggenommen werden, sondern verschwindet erst, wenn der Herr erscheint: „wenn sie sich zum Herrn bekehren, so wird die Decke weggenommen und sie werden ihn schauen mit unverhülltem Angesicht."

Der Zweck des Apostels war nun bei dieser Auseinandersetzung unserer Ansicht nach der, die Gläubigen zu ermahnen, auf die Schriften des alten Bundes Acht zu haben, sie mit der Predigt des Evangeliums, besonders was die Identität des von den Propheten geweissagten Christus mit dem erschienenen betrifft, zu vergleichen. Dann würden sie zur vollen Erkenntniß Christi und seines Evangeliums gelangen. „Der Tag wird anbrechen und der Morgenstern wird aufgehen in ihren Herzen."

Mit dieser von uns angenommenen Erklärung stimmt auch die arabische Ueberſetzung überein und zum Theil die syrische. Erstere hat nämlich: omne prophetiae (i.e. omnis prophetia) non solvit ipsa sensum; letztere: prophetiam non esse solutionem propriae aut suae scripturae, und scheint gelesen zu haben: *ὅτι πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπίλυσις οὐ γίνεται.*

Nun freilich handelt es sich noch um die Bestimmung des Zusammenhanges mit dem Folgenden: *οὐ γὰρ θελήματι κτλ.* Hier kann eine Schwierigkeit nur daher rühren, daß man V. 21. nicht genug beachtet, indem, wie wir bereits bemerkt haben, es dem Apostel ferne liegt, den göttlichen Ursprung der Schriften des alten Bundes zu erweisen, und den Judenchristen gegenüber auch ferne liegen mußte. Der Sinn dieser Worte ist vielmehr: I

Prophetie ist nicht gekommen (nämlich vom Himmel, wie aus V. 18. erhellt, auf welchen dieses Wort sich ziemlich deutlich zurückbezieht, nach eines Menschen Willen, d. h. in der Art und Weise, wie Einer wollte (hebr. כִּרְצוֹן אִישׁ), nicht aber, wie noch Meyer übersetzt, aus menschlicher Veranlassung, wofür wohl eher αἰτία stehen würde. Die Propheten selbst hatten keine genaue Kenntniß von dem, was sie weissagten, daher der Ausspruch Christi Matth. 13, 17: Viele Könige und Propheten haben begehrt ꝛc., womit ferner zu vergleichen Hebr. 11, 13., 1 Petr. 1, 10. 11. 12. Der Verfasser des Hebräerbriefs sagt ausdrücklich von Gott, er habe mit den Vätern geredet *πολυτρόπως* und *πολυμερῶς*. Aehnlich kommt *κατὰ θέλησιν* von der Art und Weise der Vertheilung der Gaben des heiligen Geistes vor Hebr. 2, 4.

ἀλλὰ φερόμενοι ὑπὸ πνεύματος ἁγίου bezeichnet das Verhältniß der Propheten zum Geiste, von dem sie beherrscht waren und nach dessen Willen die Prophetien bald klarer, bald verhüllter gegeben wurden.

Zum Schlusse geben wir hier noch die Worte des Herrn an Daniel — eine Stelle (Dan. 12, 4.), auf welche der alte Theolog Witsius aufmerksam macht: „Du aber gehe hin, Daniel, und verschließe diese Worte und versiegle dieses Buch bis auf eine bestimmte Zeit.“ Dazu bemerkt Witsius: Non enim necessarium neque utile ecclesiae existimabat Deus, ut mox omnia Danielis vaticinia intelligerentur (quod etiam de ceteris valet), donec tempus executioni destinatum vel appropinquaret vel ipso rerum eventu facem prophetiis accenderet.

Recensionen.

1.

Königsbuch der alten Aegypter von C. Richard Lepsius. Berlin, Besser 1858.

Bücher ohne Text wie Lieder ohne Worte sind in neuester Zeit, trotz dem Spotte der Profanen, die Freude der Kenner geworden. Namentlich Herr Lepsius hat durch Herausgabe des Todtenbuches von Turin (20 Seiten Text und 79 Kupfertafeln) und des fast ganz nur aus Kupfertafeln bestehenden Werkes über die preußische Expedition, von welchem die letzten Hefte eben jetzt erscheinen, dem Studium der ägyptischen Vorzeit einen sehr bedeutenden Dienst geleistet. Auch in dem vorliegenden Königsbuche stehen die 178 Seiten Text, so gut sie sind, an Wichtigkeit weit zurück gegen die 73 Kupfer- und 23 chronologischen Tafeln, von denen die erstern die Namen der Herrscher Aegyptens von Pharao Menes durch die Perser und Ptolemäer bis auf den römischen Kaiser Decius herab in 753 Doppelnummern hieroglyphisch darstellen. Der viel verlästerte Mann, dessen geschickte Hand diese Königsschilder in Randnoten chronologisch ordnete, hat es deren Lapidarstil fast allein zu sagen überlassen, wie viel Glück, Arbeit und Scharfsinn er gebraucht hat, um diese Ordnung festzustellen, und nur beiläufig aus den Abhandlungen der berliner Akademie a) erfährt man etwas über den Reichthum der Inschriften und Monumente, der ihm zu Gebote stand. Mögen diese Monumente aber auch in allen Museen Europa's, über das ganze Land Aegypten zerstreut seyn, so bilden sie nichtsdestoweniger die Belege unseres Buches, und wir bedauern den Entschluß des Verfassers, von so gar wenigen seiner Königsschilder den Fundort anzuzeigen. Daß freilich die eingehende Besprechung

---

a) Jahrgang 1856 über die 22. u. 26. Dynastie, Jahrgang 1852 über die 12. Dynastie und ebendaselbst über die Ptolemäerzeit.

dieser Thronfolgen, der eigentliche Text unseres Buches, einem künftigen Werke, dem zweiten Theile der ägyptischen Chronologie, vorbehalten bleibt, begreifen wir um so mehr, als ja seine vorläufige Meinung darüber gewissermaßen schon in Bunsen's „Stellung Aegyptens" enthalten war. Parallel mit der Herstellung der Königsreihen nach den Monumenten hat Herr Lepsius eine zweite Arbeit geführt: die Wiederherstellung der antiken Königslisten, deren Trümmer sich noch bei verschiedenen griechischen Schriftstellern finden. Aus der Combination der beiden Arbeiten ging eine Art Manetho redivivus hervor, d. h. ein chronologischer Katalog der Herrscher Aegyptens, welcher mit der Liste des gelehrten Priesters von Sebennytus zusammentrifft, insofern uns diese erhalten ist, und welcher uns hilft, deren echte Bruchstücke in den confusen Werken derer zu erkennen, welche sie einst excerpirt haben.

Nur ist unser Königsbuch vollständiger, als das des Manetho war; es enthält, wie gesagt, außer den Pharaonen auch die Namen der Ptolemäer und der römischen Kaiser bis auf Geta und Decius, enthält z. E. die Namen, welche auf dem scheinbar uralten Obelisken Barberini stehen: Hadrianus und Sabina!

Damit ist schon gesagt, daß es nebst dem Buche für die Kenner auch das für die Anfänger ist, indem man durch Lesung griechischer und lateinischer Eigennamen sich am schnellsten mit den Hieroglyphen vertraut macht. Auch die Ungläubigsten — scheint mir — müssen sich überzeugen, daß diese „Vögel" wirkliche Buchstaben sind, wenn Champollion's Alphabet sie den Schild Caligula's (Königsbuch, Nr. 731.) buchstabiren macht: Cajs Caisars Germanics, und den des Claudius (ebend. 732.): Autokratr Caisrs Tibrs. Der Obelisk auf dem Monte citatorio in Rom, nach der päpstlichen Inschrift[a]) ein Werk des Sesostris, gibt sich vermittelst dieses Alphabets bescheidener als eine Säule des Psammetich zu erkennen. Interessanter ist auf einer Pyramide in Meroë (ebend. 943.) der Name der „Königin aus Mohrenland", Kandace, (Apostelg. 8,

a) „Pius VI. pont. max. obeliscum regis Sesostridis .... urbi coeloque restituit." Zoëga de obel.

27.), der freilich auch von Plinius und Anderen als der gemeinsame Name der Herrscherinnen von Aethiopien bezeugt ist. Auch der „König der Mohren" fehlt nicht, jener Tirhaka, der so rechtzeitig erschien, um Sanherib's Heer von Hiskia und Jerusalem abzulenken (Jes. 37, 9.; vergl. Königsbuch, Nr. 632, e.).

Wer einen Schritt weiter wagen will, entziffere Nr. 725., der Königsring von Cäsarion, dem Sohne der Kleopatra (dort steht: Ptolmis d.tto. n. f Caisars), oder 721, wo zu lesen ist: Cleopatra d.tto.ns Tryphaena (Τρύφαινα). Es erhellt daraus, daß ägyptisch „genannt", dictus, ungefähr dittonf gelautet hat und dicta dittons, wobei f das pronomen poss. masculinum ist, wie im Hebräischen, und s das Femininum. Mag dieß vorerst genügen zum Beweis, daß wir, weit entfernt von vieldeutiger Symbolik, eine regelrechte Grammatik vor uns haben und eine Sprache, die nicht mehr lange stumm bleiben wird.

Steigen wir z. B. die Reihe der Könige noch weiter aufwärts, so finden wir, daß im officiellen Stil der Aegypter Alexander der Große wirklich „Sohn des Ammon" genannt wurde (Nr. 684. e.) und daß zur Zeit des Sesostris es weder an tapferen Prinzen, noch an schönen Fürstinnen fehlte. Mehrere Prinzen vom Geblüte des Ramses heißen: „Ammon ist mit seinem Schwert"[a]) oder „Ra ist mit seiner Rechten" [b]), „Mars ist mit seinem Degen" [c]), eine Prinzessin aus jener Zeit ist „das Bild der Juno" [d]), eine andere „die Palme der Liebe" [e]), eine andere „die Leuchte des Saales" (Nr. 725. d.), wieder eine „die Blumenkrone der Versammlung, geliebt von ihrer Mutter" [f]). Letztere Namen kommen merkwürdigerweise viel später in Indien wieder. Auch unter den Gemahlinnen des Kaisers Akbar, der dort ums Jahr 1000 der Hedschra herrschte, hieß eine Nur Mahal,

---

a) Nr. 426. 502. 506. Ammonhichopehef.
b) Nr. 498. Prahininamf.
c) Nr. 430. 499. Muntuhichopehef.
d) Nr. 564. Tut Hathor.
e) Nr. 620. Mutiritis ben mut.
f) Nr. 573. Mehtenusech Mimut.

„Leuchte des Saales", und eine andere Tadj Mahal, „die Krone des Palastes", was heute noch der Name ihres Mausoleums in Agra ist, des schönsten in ganz Indien.

In der Thatsache, daß Alexander als Sohn des Jupiter Ammon titulirt wurde, tritt ein nationaler Charakterzug des alten Orients zu Tage. Um ihre eigene Eitelkeit zu schonen, fielen die Perser auf den Gedanken, Alexander zum Sohne des Darius zu machen. Nach ihnen bekriegte Darius den Philikus, König der Junan [Jonier] oder von Rum, und zwang ihn, ihm Tribut und seine Tochter zur Frau zu geben. Letztere erleidete aber bald dem König der Könige, der sie schwanger nach Macedonien zurückschickte, wo sie den Alexander gebar. Die Aegypter halfen sich auf dieselbe Weise, wie es scheint, mehr als einmal. Nach ihnen war Alexander der Sohn des letzten Königs von Aegypten, Nektanebo, der, als Astrolog den Sieg des Artaxerxes voraussehend, nach Macedonien floh und dort durch Zauberei die Olympias verführte. Dieser jüngere Roman, der von Alexandrien aus a) sich im Mittelalter außerordentlich verbreitete, war, wie jetzt die Monumente zeigen, nur das Echo einer früheren officiellen Fiction, die den fremden Eroberer auf einen nationalen Stammvater (Jupiter Ammon) zurückführen sollte, einer Fiction, deren man sich, wie es scheint, schon noch früher auch bei der Eroberung durch Kambyses bedient hatte. „Die Aegypter", sagt Herodot (3, 2.) „knüpfen diesen Fürsten an ihr eigenes Haus (οἰκηϊεῦνται) und sagen, er sey der Sohn des Cyrus und einer Tochter des Apries, welche Amasis ihm geschickt habe" b). Auf den Monumenten wird er nicht einmal Sohn des Cyrus, sondern „Sohn der Sonne, Ramastu", genannt (Königsbuch, Nr. 655. D.), offenbar ein Versuch, unter dem Schein der Uebersetzung, weil ja Cyrus „Sonne" bedeutet c), auch diesen Fremdling zum Sohn des ägyptischen

---

a) Histoires fabuleuses d'Alexandre le Grand in den Mélanges d'histoire litéraire par Guil. Favre, tome II, 9. et 14.

b) Auch der aus Aegypten stammende Lyceas erzählt diese Geschichte (Athen. Deipn. l. 13. p. 560.).

c) *Κύρος ὁ βασιλεὺς τῶν Περσῶν ὁ παλαιὸς Ἡλίου γὰρ ἔχει τὸ ὄνομα. Κοῦρον γὰρ καλεῖν εἰώθασιν οἱ Πέρσαι τὸν Ἥλιον,* Etym. M. s. v.

Gottes Ra zu machen, von welchem Ammon-Ra nur eine Modification ist. Auch die Könige von Meroë hießen Söhne der Sonne und die Inschriften von dort (jetzt Begeransch), welche Lepsius eben jetzt veröffentlicht, dienen einem ebenfalls erst neu gefundenen Fragment der Aethiopica des Bion zur Bestätigung, welches sagt, daß der Name der Königinnenmutter Kandace gewesen, die Könige aber Söhne der Sonne genannt worden. *Βίων ἐν πρώτῳ Αἰθιοπικῶν. Αἰθίοπες τοὺς βασιλέων πατέρας οὐκ ἐκφαίνουσιν, ἀλλ' ὡς ὄντας υἱοὺς ἡλίου παραδιδόασι* (preuß. Exped. Bd. 10. Abth. 5. Bl. 51. und 53. heißt der König wirklich Si Ra), *ἐκείνου δὲ τὴν μητέρα καλοῦσι Κανδάκην*, Cramer. anecdot. Oxon. III. p. 415, 6.

Unter den Dynastien vor der persischen Invasion haben die neuern Entdeckungen ein helles Licht besonders auf diejenige geworfen, welche aus Bubastis im Lande Gosen stammte, die 22. des Manetho. „Im fünften Jahre des Königs Rehabeam", heißt es 1 Kön. 14, 25, „zog Sisak, der König in Aegypten, herauf wider Jerusalem und nahm die Schätze aus dem Hause des Herrn und aus dem Hause des Königs und Alles, was zu nehmen war, und nahm alle goldenen Schilde, die Salomo hatte machen lassen." Schon vorher hatte derselbe Aegypter dem Feinde des Salomo [a]) Zuflucht gewährt, ein etwas auffallender Umstand, weil Salomo selbst der Schwiegersohn „Pharao's" (1 Kön. 11, 1.) war.

„Die Griechen wissen nichts von diesem Sisak", schrieb noch vor 30 Jahren Bredow [b]), und die Erzählung schien an innerem Widerspruch zu leiden. Im Jahre 1829 erkannte Champollion in Theben den Namen dieses Königs Ssk (Leps. Nr. 567. 9.) oder Ssnk (ebend. e.) und das Denkmal seines Feldzuges nach Palästina. Als 1851 Mariette in die Gräber der Apisstiere eindrang, fand er in den Vorhallen und Gängen dazu so viele Gedenksteine von Mitgliedern und Dienern der Familie, die uns beschäftigt, daß

a) 1 Kön. 11, 40: Salomo trachtete Jerobeam zu tödten. Da machte sich Jerobeam auf und flohe in Aegypten zu Sisak, dem Könige in Aegypten, und blieb in Aegypten, bis daß Salomo starb.

b) Handbuch der alten Geschichte, S. 101. 1825.

wir jetzt vier Könige Sisak kennen, ja durch eine scharfsinnige Combination von Lepsius ihre Genealogie wie etwa die der Medicäer bis zu den Ahnen, welche Privatleute waren, verfolgen können. Die semitischen Namen dieses Stammbaumes: Nimrod, Maosen, Tiglath, Schubot (vergleiche den Namen von Salomo's Günstling, Sabud [a]), haben alle schon zu verschiedenen Vermuthungen Anlaß gegeben, z. E. daß die Familie von Israeliten abstamme, welche beim Auszuge des Moses im Lande Gosen, in Bubastis, zurückblieb [b]). So viel ist gewiß, daß diese Leute „aus der Provinz" sich des Reichsthrones bemächtigten. Sisonk I, der Feind des Salomo und Rehabeam, war der Gründer der Dynastie und darum sehr wahrscheinlich der Feind der vorhergehenden, der Feind des „Pharao", dessen Schwiegersohn Salomo war. Er hat sich in seiner Hauptstadt Theben in colossaler Größe darstellen lassen, wie er der Landesgottheit eine Reihe gebundener Menschen vorführt, deren jüdische Gesichter sehr sprechend sind. Jeder dieser 133 Gefangenen trägt ein Schild auf der Brust mit dem Namen je einer Festung, z. E. Juda malek und Megiddo. Herr Brugsch [c]) hat sehr glücklich bemerkt, daß fünf dieser Festungen sich im Stamme Issaschar befinden [d]), d. h. in der Nähe der Ebene Jisreel, welche gleich den Thermopylen zu einem Schlachtfelde von Natur und Geschichte bestimmt zu seyn scheint. Da hindurch ging die Straße der Eroberer von Pompejus bis auf Napoleon, ja von Totmes III. bis auf Pompejus. Hier lieferte Kleber die Schlacht am Berge Thabor 1799; hier schlug Saladin die Franken und Pharao Necho die Juden; hier lagerte die Armee des Nebukadnezar [e]) und hierhin verlegt auch die Apokalypse einen großen künftigen Entscheidungskampf [f]). Die Stadt Megiddo, welche diese Ebene beherrscht und am Kreuzweg der Straßen nach Jerusalem und Damaskus liegt, hatte Salomo

a) 1 Kön. 4, 5.

b) Lepsius über die 22. Dynastie.

c) Reisebericht aus Aegypten, S. 142.

d) Rabbith, Thaanach, Schunem, Bethsean, Napharaim.

e) Judith 7, 3.

f) Offenb. Joh. 16, 16.

noch befestigen lassen a). Sie widerstand eben so wenig dem „unzählbaren“ Heere des Sisak als Ajalon, welches ausdrücklich als von Rehabeam neu befestigt in der Schrift erwähnt b) und eben so bestimmt als eingenommen auf dem Tropäum des Aegypters aufgeführt wird c). Auch Beth horon d), das viel umstrittene, wird dort genannt und viermal Heichal, „Königsschloß“, wie mir scheint e). „Man nahm, was zu nehmen war“, und die Beute muß unermeßlich gewesen seyn; auch erschien nach kaum dreißig Jahren ein neues Heer von Aegyptern in Palästina unter dem **Sohne** Sisak's, Osorkon. — Doch vorher noch zwei Worte über den Feldzug des Vaters.

Aus dem Register der eingenommenen Städte erhellt, daß das Reich Israel so wenig verschont wurde als Juda und daß Jerobeam folglich wenig Nutzen hatte von der Freundschaft Sisak's (1 Kön. 11, 40.), den er vielleicht selber ins Land gerufen; ja man könnte versucht seyn, das Schloß seines eigenen Vaters Nebat unter den erstürmten zu erkennen, da Nr. 11. des Registers sich lesen läßt Nebt Bait.

Umgekehrt wie jene Schriftsteller, welche den Zug Sisak's leugneten, möchte Josephus denselben gebrauchen, um die Sage von viel älteren Eroberungen des Sesostris in Zweifel zu ziehen, deren Schauplatz auch Palästina war. Nach ihm hätte man durch eine Verwechselung dem Sesostris die Thaten seines viel jüngern Nachfolgers zugeschrieben f). Glücklicherweise gibt jetzt auch auf diese Frage ein Monument die entscheidende Antwort. Unter den Merkwürdigkeiten von Coblenz versäumen die Reisenden nicht, den St. Kastorsbrunnen zu besuchen, der — eine Art Pyramide — von dem l e t z t e n französischen Präfecten errichtet wurde zum Andenken des Einzuges der Franzosen in Moskau.

---

a) 1 Kön. 9, 15.

b) 2 Chron. 11, 10.

c) Preußische Expedition nach Aegypten Abth. 3 Blatt 252. Nr. 26. Ajalon.

d) Ebendas. Nr. 24.

e) Ebendas. Nr. 71. 77. 87. 94.

f) Ios. ant. 8, 46. 279. e: *περὶ οὗ πλανηθεὶς Ἡρόδοτος τὰς πράξεις αὐτοῦ Σεσώστρει προσάπτει.* Herod. 2, 106.

Er trägt die Inschrift: En MDCCCXII mémorable par la campagne contre les Russes. Sous le préfet Jules Doazan. Der russische General St. Priest, welcher Coblenz am 1. Januar 1814 besetzte, ließ darunter schreiben: Vu et approuvé par moi, commandant Russe de la ville de Coblenz, le 1. Janvier MDCCCXIV.

Eine ähnliche Replik, aber um 3000 Jahre älter, ist heute noch bei Berytus zu sehen, nicht weit von dem Meerbusen, in den der Hundefluß (Nahr el Kelb) mündet. Dort scheint ein Assyrer sich eines Feldzugs nach Aegypten zu rühmen und daneben ein Aegypter zu erklären, daß er siegreich aus Assyrien zurückkehre. Wie dem auch seyn mag, sicherlich ist der Name des letztern Ramses II. [a]), also der des großen Eroberers, den man fast allgemein für den Sesostris der Griechen hält.

Doch zurück zu Sisak. Daß ein Sohn dieses Mannes Osorkon hieß, wissen wir erst seit 1851, durch den Fund von Mariette, die Chronik aber nennt den Anführer dieser zweiten Expedition Serah (2 Chron. 14, 9.). Es mußten nun gewiß gute chronologische Gründe seyn, welche vor 100 Jahren den des Vignoles bewogen, den Osorthon des Julius Afrikanus für identisch zu erklären mit dem Zara der Vulgata, unserem Serah, welcher unter Assa mit seinen „Mohren" Judäa angriff. Zara gleich Osorthon! Wer denkt dabei nicht an Voltaire's Wort über die Etymologie: „diese Wissenschaft, in welcher die Consonanten wenig und die Vocale gar nichts bedeuten." Auch dem Bredow ist es nicht gerade übel zu nehmen, daß er unsern Sisak nicht in dem Sesonchis erkennen wollte, welchen allerdings ein „Grieche", nämlich obiger Afrikanus, genannt hatte [b]). Aber schieben wir zwischen Vulgata und die profanen Zeugnisse die neu gewonnenen Mittelglieder aus den Hieroglyphen und den hebräischen Grundtext ein, so passen auch die Namen wie die Chronologie.

---

a) Königsbuch, Nr. 420. D. Preuß. Exped. Bd. 7.

b) „Ich habe mit Vergnügen", schreibt ein Jahr vor seinem Tode Joh. von Müller, „Bredow's Handbuch der alten Geschichte gelesen, eines der besten für den Unterricht: immer nur die gläubigen Annahmen der Offenbarungen der höheren Kritik gegen das Alter des alten, die Wahrheit des neuen Testaments. Cassel, 27. Dec. 1808."

	Vulgata.	Jul. Afrikan.	Hebr.	Hierogl.
Vater:	Sesak.	Sesonchis.	Sisak.	Sſk u. Sſnk.
Sohn:	Zara.	Osorthon.	Srk.	Osrkn.

Der Serah, besser Srk, der Chronik ist also der König Orſkn der Monumente, und „Mohren" mußte es viele geben in der Armee des Bubastiden, welcher mit Oberägypten auch über Aethiopien gebot. Daß aber seine Herrschaft sich nicht nur über Unterägypten erstreckte, wie noch Rosellini geglaubt hat, erhellt jetzt aus dem Umstand, daß er der Sohn des Sisak war, der sein Siegesdenkmal in Theben aufrichtete. Gestehen wir's: ein solches Zeugenverhör, in welchem „die Steine schreien", in welchem der Lapidarstil der Monumente für den verschmähten Afrikanus und für die Bibel entscheidet, hat eine eigenthümliche Majestät. Wenn es eine Vorsehung gibt für die Weltgeschichte, so gewiß auch für die Literaturgeschichte, und wenn nach einem alten Dichter „die Bücher ihre Schicksale haben", so ist es lehrreich, zu beobachten, wie für das Buch der Bücher eben jetzt, seit der Reformation, literarische Bestätigungen entdeckt werden fast in demselben Maße, als der Glaube an seine göttliche Autorität abgenommen hat. Erst vor 200 Jahren wurde mit einem griechischen Mathematiker der Kanon des Ptolemäus gefunden, der erst heute als ein wichtiges Document aus dem Reichsarchiv von Babylon recht erkannt wird. Auch Manetho, bis in die neueste Zeit ein Betrüger gescholten, fängt erst jetzt an, deutlich und, wie es scheint, aus officiellen Quellen zu reden, seit der Schlüssel zu den Hieroglyphen gefunden ist. Beide nehmen in den Conflicten zwischen den Profanscribenten und der Bibel so wenig gegen letztere Partei, daß es sich im Gegentheil auf unserem Gebiet aufs Neue bestätigt, was der ägyptische Priester dem Solon sagte: Ihr Griechen seyd eben Kinder. Daß sie wenigstens für jung gelten konnten neben den alten Aegyptern, erhellt auch aus dem Umstand, daß in der Eremitage zu Petersburg ein weitläufiger Papyrus, gleichsam ein Todtenpaß aufbewahrt wird, der auf der Mumie des Enkels unseres Königs Osorkon gefunden wurde. Der Mann hieß ebenfalls Osorkon und war Priester des Ammon und Zeitgenosse Homer's, dem ja Gedichte und Existenz von Wolf namentlich darum abgesprochen

wurden, weil es zu seiner Zeit den Griechen, wenn nicht an der Schrift, doch an dem nöthigen Papier gefehlt habe, um so umfangreiche Werke niederzuschreiben.

Sind wir aus der biblischen Archäologie unwillkürlich in die profane hinübergerathen, so erlaube man, noch einige Körner aus der reichen Ernte vorzulegen, welche das Königsbuch auch dieser gewähren kann.

Ovid a) und Antoninus Liberalis b) erzählen, daß die Götter, vor ihrem Feinde Typhon fliehend, sich in Thiere verwandelt hätten, Diana z. B. in eine Katze:

Delius in corvo, proles Semeleïa capro,
Fele soror Phoebi, nivea Saturnia vacca,
Pisce Venus latuit, Cyllenius ibidis alis.

Herodot hatte schon früher gesagt c), daß die ägyptische Diana Bubastis heiße, und daß in der Stadt desselben Namens sämmtliche Katzen begraben würden. Die Entzifferung der Königsschilder der aus dieser Stadt stammenden Dynastie zeigt, daß deren Angehörige sich gern Söhne der Diana nannten (Si Pacht) d) und daß eine Prinzessin den Titel „Katze" e) eben so wenig verschmähte als ein Prinz den eines Katers f), ein Name, mit welchem noch zur Römerzeit sich ein Aegypter auf dem Fuß der Memnonssäule einschrieb g). Und da nach der übereinstimmenden Ansicht der Naturforscher das Vaterland der Katze Aegypten ist, so begreift man auch, warum sie von da auch ihren einheimischen Namen chau, chat nach Europa gebracht hat (catus bei Pallad.). Ihr Adelsbrief steht, wenn ich recht übersetze, im Todtenbuch Cap. 17. col „Ra (der Sonnengott) selbst wird Katze genannt, indem er Gott Scha heißt."

---

a) Metam. 5, 325 seqq.

b) Fab. 28: Ἄρτεμις δὲ ἐγένετο αἴλουρος.

c) Herod. 2, 156.

d) Königsb. Nr. 588. E. u. 590.

e) Ebend. Nr. 608. Tachat.

f) Das. Nr. 610. Pechi.

g) Αἰλουρίωνος τοῦ καὶ Κοδράτου.

Zum Schlusse noch eine controverse Frage, die uns wieder zur Bibel zurückführt.

Der weiße Wein von Lesbos war bekanntlich so gut, daß er zollfrei im Piräeus einging a), und wird wohl ein Hauptartikel des Handels gewesen seyn, welchen Mitylene nach Aegypten trieb b); wenigstens kömmt das ägyptische Wort für Wein in den Gedichten der Sappho vor, welche es nebst andern (z. B. ἡμιτύβιον, Fragm. 116. Bergk) von ihrem Bruder gelernt haben mochte, jenem Großhändler Charaxos, den sie schalt, weil er sich in der ägyptischen Factorei der Griechen, Naukratis, gegen die Mitsklavin Aesop's, das „schöne Röschen", allzugütig benommen hatte c). Man hat neulich am Strande von Alexandrien die Henkel von mehr als 200 Weinkrügen aufgelesen, deren Herkunft von Rhodus, Knidus und andern griechischen Inseln, durch die aufgedrückten Siegel der Archonten beglaubigt ist d). Reichen auch diese materiellen Spuren des griechischen Weinhandels mit Aegypten über das zweite Jahrhundert vor Christo nicht hinauf, so findet sich doch das ägyptische Wort für Wein schon im sechsten in dem Vers des Hipponax von Ephesus, der von einem Winkel (?) redet, wo „ein Schlingel Wein schenkt" (σκότος ἔ ρ π ι ν καπηλεύει) e), und im siebenten bei Sappho:

Ἑρμᾶς δ' ἔλεν ἔ ρ π ι ν
θεοῖς οἰνοχοῆσαι f),

wo neben dem ἔρπις auch die Variante ὄλπις steht.

Diese Variante und das Mißtrauen gegen Eustathius' Erklärung: ἔστι δὲ ἔρπις Αἰγυπτιστὶ ὁ οἶνος, hat das Wort aus den neueren Ausgaben verschwinden und durch „die Kanne" ersetzen lassen,

---

a) Alexis Comicus bei Athen. Deipn. 29 seq.:
Ἡδὺς ὁ Βρόμιος τὴν ἀτέλειαν Λεσβίοις
ποιῶν, τὸν οἶνον εἰσάγουσιν ἐνθάδε.

b) Herod. 2, 177.

c) Herod. 2, 135.

d) Boeckh. corp. inscript. vol. 3. praef.

e) Hippon., ed. Meinecke, fragm. 76.

f) Athen. Deipn. 2, 39. a. mit ἔρπις u. 10, 425. e. mit ὄλπις.

während gerade die Variante die Echtheit der Erklärung verbürgte. Denn koptisch heißt erp und elp Wein, das eine im memphitischen, das andere im baschmurischen Dialekt und sind r und l so sehr identisch, daß es ganz gleichgültig ist, ob z. E. bei Juvenal 1, 130. Aegyptius Arabarches oder Alabarches gelesen wird.

Gestützt auf eine Stelle des Herodot (2, 77.), welcher behauptet, daß es in Aegypten keine Weinstöcke (ἄμπελοι) gebe, während in der Geschichte des Joseph (1 Mos. 40, 9.) allerdings einer genannt wird, und auf die Aussage des Plutarch, daß die Aegypter vor Psammetich den Wein als das Blut der überwundenen Giganten weder zum Trank, noch als Libation verwendeten, während dergleichen doch in der erwähnten Geschichte geschieht, hat v. Bohlen die Abfassungszeit der letzteren in ein ganz spätes Zeitalter herabdrücken wollen. Nicht übel hatte übrigens schon früher Michaelis bemerkt, daß ja bei Joseph gar nicht von Wein, sondern von Most die Rede sey, ein Surrogat des Weines, das sich die Orientalen auch heute noch erlauben. Allein die Monumente, welche wir vermittelst des Königsbuches nun im Stande sind, wenigstens annähernd zu datiren, beweisen unzweifelhaft sowohl das Vorhandenseyn von Weinstöcken in Aegypten, als den Gebrauch des Weines für Trank und Libationen lange vor Psammetich, ja vor Joseph's Zeit. Letztern hat noch Niemand höher hinauf versetzt, als in die 15. Dynastie [a]), Lepsius in die 19. [b]) und de Rougé [c]) in die 18. Nun bemerkt Rosellini zu den Darstellungen des Weinbaues, die er 2, 1. S. 365. nach altägyptischen Denkmalen gibt (ähnlich auch Wilkinson, II. S. 143 ff.), und wo die Reben, die Weinlese, das Abbeeren und Keltern, das Einfüllen in Flaschen u. s. w. so unzweideutig abgebildet sind, daß schon die Gelehrten der französischen Expedition sich über diesen Widerspruch mit Herodot verwunderten: „Diese Gegenstände finden sich nicht allein in den Gräbern aus der Zeit der 18. Dynastie, sondern auch in solchen, welche in die Zeit der ältesten

a) Uhlemann, Israeliten u. Hyksos, S. 93.

b) Königsbuch, S. 6.

c) Notice des monuments du Louvre, No. 20.

Dynastien gehören.“ Aus der vierten findet sich in der Grabkammer einer Pyramide von Abusir eine Inschrift, worin von einem Weinstock (aloli) und von Wein (erp) die Rede ist [a]). Unter derselben Dynastie erscheint der Wein in den Verzeichnissen der Todtenopfer fast aller Gräber, welche die preußische Expedition abgezeichnet hat, z. E. in der Umgebung der Pyramiden von Gizeh Grab 75. [b]) und Grab 90. [c]), ja Abth. 2. Blatt 61. sieht man vierzehn Mann, jeder einen Krug tragend, auf den Verstorbenen zuschreiten und neben jedem Krug steht erp. Wozu aber diese Flüssigkeit dienen soll nebst den Kuchen, Gänsen, Braten und Milchtöpfen, in deren Gesellschaft sie aufgeführt und abgemalt ist, das erhellt am besten aus der Stelle des Todtenbuches (27, 72, 8.), welche fast auf jedem Sarge geschrieben steht: „Ihr gebet mir Brot, Getränk, Ochsen, Gänse, Kleider... und alles andere Gute und Reine, davon die Götter leben.“ Und weil das Alter des Todtenbuches noch nicht ausgemacht ist, so mögen hier noch von einem Grabsteine aus der 18. Dynastie [d]) die Worte stehen: „Nicht kehrt er um vor dem Thor, innerhalb dessen Milch und Wein (erp) fließt.“ Also die Götter und die Seligen tranken — etwa Most? Schwerlich, denn nicht nur gibt es im Koptischen einen andern Namen als erp für Most, sondern schon unter der fünften Dynastie wird in jenen Verzeichnissen neben weißem Wein (erp nobsch) ausdrücklich Rothwein angeführt [e]), welcher meines Wissens immer ein gegohrener Wein ist. Doch sat prata biberunt. Es wird wohl kaum noch der Versicherung Herodot's bedürfen, daß den Priestern (2, 37.) „Wein des Weinstocks“ verabreicht wurde, um Plutarch's Verbot desselben für Trank und Götterspenden [f]) als eine der Confusionen

a) Lepsius, preußische Expedition, Abth. 2 Bl. 7.

b) Ebendas. Abth. 2. Bl. 11.

c) Ebendas. Abth. 2. Bl. 35.

d) Ebendas. Abth. 3. Bl. 114. i.

e) Ebendas. Abth. 2. Bl. 67.

f) ἤρξαντο δὲ πίνειν ἀπὸ Ψαμμητίχου, πρότερον δὲ οὐκ ἔπινον οἶνον, οὐδὲ ἔσπενδον ὡς φίλιον θεοῖς ... de Is. et Osir. cap. 6.

erscheinen zu lassen, deren es in seinem Tractat über Isis und Osiris mehrere gibt.

Der Leser bemerkt wohl, daß wir nur eine Anzeige und keine Kritik des Königsbuches schreiben. Mögen gewiegtere Chronologen mit dem Verfasser rechten, daß ihm die Richterzeit so gar kurz ausgefallen ist; von Sisak aufwärts sind eben die biblischen Synchronismen noch unsicher. Im zweiten Theile seiner Chronologie wird Herr Lepsius wohl auch auf die Einwürfe antworten, welche Herr de Rougé bereits gegen sein System (im Journal Asiatique) erhoben hat. Wir begrüßen das Buch als ein Monument deutschen Fleißes und deutscher Wissenschaft, als die Zusammenfassung aller historischen Resultate der Aegyptologie bis auf das Jahr seines Erscheinens, ein Jahr, welches allerdings einen bedeutenden Abschnitt in der Geschichte der Ausgrabungen und Entdeckungen abschloß.

Bern, 18. Nov. 1859.

J. Zündel.

2.

Kritisch-exegetisches Handbuch über die Offenbarung Johannis von D. Friedr. Düsterdieck. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht's Verlag. 1859. X und 578 S. Preis 2 Thlr. (Auch unter dem Titel: Kritisch-exegetischer Commentar über das N. T. von D. H. A. W. Meyer. 16. Abtheilung.)

Indem wir diesen neuen Commentar zur Apokalypse anzeigen wollen, können wir nicht umhin, vor Allem unsere hohe Freude auszusprechen über die mit demselben glücklich erreichte Vollendung des vor nunmehr 27 Jahren begonnenen (im Jahre 1832 erschien die erste Ausgabe der Erklärung der drei ersten Evangelien) „kritisch-exegetischen Commentars über das N. T." von D. Meyer. Zwar ist es dem hochverdienten Begründer dieses

Handbuchs nicht vergönnt gewesen, die ganze Arbeit selbst durchführen zu können; die Briefe an die Kolosser und an Philemon waren die letzten von ihm selbst bearbeiteten Theile des Werkes. Jedoch hat er an den Herren Professor D. Lünemann und Pastor D. Huther Mitarbeiter gewonnen, welche in gleichem Sinn und Geiste die Arbeit fortsetzten, und wenn Herr D. Meyer endlich auch auf die Selbstbearbeitung der Apokalypse verzichten mußte und damit — wie er in der Vorr. S. IX. selbst sich ausdrückt — „sein sehnlichster Wunsch zerronnen war, wenigstens noch den Schlußstein mit eigener Hand zu setzen": so hat er doch auch diesen letzten Band den geschicktesten Händen anvertraut, indem wohl nicht leicht ein Exeget unserer Tage geeigneter gewesen wäre, die Apokalypse zu bearbeiten, als der namentlich durch seinen eben so gründlichen als gelehrten, philologisch und theologisch gleich ausgezeichneten Commentar zu den Briefen des Apostels Johannes rühmlichst bekannte Herr Studiendirector D. Düsterdieck in Loccum. Der Standpunct des meyer'schen Commentars ist bekannt und wird sich — dessen sind wir fest überzeugt — trotz aller Anfechtungen von Links und von Rechts immer mehr Anerkennung verschaffen; D. Meyer spricht sich darüber in der Vorrede zum vorliegenden Schlußtheile nochmals bündig und bestimmt also aus: „Eine andere theologische Wissenschaft, als die in aller Aufrichtigkeit, Unbefangenheit und Freiheit lebendig der heil. Kirche dienen will, kenne ich für mich nicht. Das göttliche Wort aber ist es, was die Kirche hält und trägt, was sie immer völliger machen und durch allen Zwiespalt hindurch zum Frieden, durch alle Feindesgewalt hindurch zum Siege führen wird, — dessen wissenschaftliche Erforschung also auch vor Allem ein Dienst der Kirche seyn soll. Die Stellung, welche in dieser Beziehung der nunmehr beendigte Commentar aller dogmatischen Bestochenheit, aller falschen Kritik, allen exegetischen Geistereien, Schwindeleien und Phantastereien unserer Zeit gegenüber eingenommen und klar festgehalten hat, ist nicht ohne vielfache Anfechtung, aber auch nicht ohne nachsichtige Beachtung geblieben." Von letzterer zeugen aufs sprechendste die wiederholt nöthig gewordenen neuen Auflagen der früheren Bände dieses Handbuches, welches w[illegible]

dasteht als ein schönes Denkmal deutschen Fleißes und deutscher Wissenschaft und durch die harmonische Durchdringung von philologischer Genauigkeit und theologischer Besonnenheit, welche demselben eigen ist, der Kirche und der Wissenschaft die größten Dienste leisten wird.

Auch der vorliegende Schlußband dieses so verdienstlichen Werkes reiht sich denn in würdigster, ebenbürtiger Weise seinen Vorgängern an, und wir stimmen vollkommen dem Urtheile des Herrn D. Meyer bei (Vorr. a. a. O.), daß diese Arbeit des Herrn D. Düsterdieck „das gerade jetzt so vielfach verwirrte Verständniß der Offenbarung heilsamst zu fördern vermögen werde". Vergegenwärtigen wir uns zur gerechten Würdigung des hier Geleisteten in Kürze den Stand der Auslegung des in manchem Betracht so räthselhaften Buches in unserer Zeit! Nachdem in der allerersten Zeit seines Erscheinens und in den Kreisen, denen dasselbe vom Verfasser zunächst bestimmt gewesen war, der wahre Sinn der darin niedergelegten Weissagung mit ihrem hohen Ernste und ihrer tröstlichen Hoffnung ohne Zweifel im Wesentlichen richtig verstanden worden war, verlor sich bald einmal in der Kirche das lebendige geschichtliche Verständniß unseres Buches. Die Schuld davon lag nicht bloß in den kühnen poetischen Bildern, in welchen der Seher von der Zukunft und deren Geschicken redet, oder im apokalyptischen Charakter dieser Visionen, sondern noch mehr darin, daß die Kirche selbst sich allmählich von den hier vorgetragenen Vorstellungen mehr oder weniger abgewendet und sie theilweise sogar als häretisch beseitigt hatte, wie z. B. den Chiliasmus. Um nun der Apokalypse dennoch ihren kanonischen Charakter zu wahren, gegen welchen fast immer wieder Zweifel und Bedenken sich hören ließen, um jetzt nur z. B. an das bekannte Urtheil Luther's zu erinnern, sah man sich genöthigt, zur Allegorie seine Zuflucht zu nehmen, und weil dadurch aller Willkür Thür und Thor geöffnet war, so begreift sich, wie nun im Laufe der Jahrhunderte mehr und mehr ein wahrer Wust von Erklärungen sich anhäufte, welcher den wirklichen Sinn der Apokalypse völlig unter dem Schutte menschlicher Meinungen und Spielereien begrub. Selbst die ersten

Versuche, auf den historischen Sinn des Buches zurückzulenken, behalfen sich noch vielfach mit Allegorisiren, nur in anderer Weise, wie z. B. die Auslegungen von Grotius, Wetstein und Herder zeigen. Doch hat die Erklärung des letzteren (*MAPAN AΘA*. Das Buch von der Zukunft des Herrn, des neuen Testaments Siegel. 1779) bei allem Fehlgreifen in der historischen Deutung des Buches, welches nach Herder bekanntlich bloß auf Jerusalems Zerstörung und den jüdischen Krieg unter Titus deutete, das große Verdienst, daß sie mit religiös-poetischem Sinne zum ersten Male wieder den tiefern, bleibenden Gehalt der Offenbarung nachwies und aus den prophetischen Vorbildern des alten Testaments, namentlich aus Jesaja, Ezechiel und Zacharia gar Manches wieder richtig verstehen lehrte, was früher von den Einen zur Allegorie mißbraucht, von den Andern als jüdische Beschränktheit verspottet worden war. Herder's Anmerkungen zu den ersten und letzten Capiteln (z. B. Cap. 21.) sind noch immer höchst lesenswerth. Eigentlich bahnbrechend für das richtige Verständniß der Apokalypse war aber erst der Commentar von Ewald (1828), dem auch auf neutestamentlichem Gebiete die biblische Wissenschaft überhaupt so Vieles verdankt. Er zuerst hat besonders die künstlerische Composition des Buches ins rechte Licht gestellt und auch die historische Erklärung desselben im Wesentlichen für immer festgestellt [a]). In seine Fußstapfen traten, im Einzelnen berichtigend oder genauer begründend, namentlich Bleek, der schon in einer früheren Abhandlung in der von Schleiermacher, Lücke und de Wette herausgegebenen theologischen Zeitschrift (1820) werthvolle Beiträge zur Kritik und Deutung der Offenbarung gegeben hatte, die er seither, namentlich in seinen „Bei-

a) Ewald hat wiederholt Nachträge und weitere Untersuchungen über die Apokalypse veröffentlicht, namentlich in Zeller's theologischen Jahrbüchern, 1842, 1843, und in seinen Jahrbüchern für biblische Wissenschaft, 1848, S. 60 ff., und Bd. 8. (1856), S. 78 ff. (über die Gliederung der Apokalypse — ihr Wortgefüge — ihren Verfasser — und über die sieben Sendschreiben und die Nikolaiten), welche letztere Abhandlung D. Düsterdieck leider nicht benutzt zu haben scheint.

trägen zur Evangelienkritik" (1846), S. 82 ff., und in den theologischen Studien und Kritiken von 1854 und 1855, noch vermehrt hat, sodann Lücke in seinem umfassenden „Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes und in die apokalyptische Literatur überhaupt" (2. Aufl. 1848—1852) und de Wette in seiner „kurzen Erklärung der Offenbarung Johannis" (1848, 2. Aufl. 1854).

Auf den von solchen Vorgängern geebneten Pfaden geht denn auch der neue Commentar des Herrn D. Düsterdieck einher, unbeirrt durch die in neuesten Zeiten in die Erklärung der Apokalypse aufs Neue gebrachte Verwirrung durch die Deutungen der Herren Hofmann und Ebrard, Hengstenberg und Auberlen, ja in ausgesprochenem Gegensatze gegen dieselben und ihre, im Einzelnen freilich wieder nichts minder als einige, allegorisirende Exegese, die auch wir — wie die Vorr. S. VI. VII. — für durchaus verwerflich und für einen traurigen Rückschritt halten müssen; alle Geschichte, alle Grammatik, alle gesunde Theologie verschwindet da, indem es bei allem blendenden Scheine des Geistreichen und Tiefsinnigen am soliden Grunde echter Exegese, hiermit an der Wahrheit fehlt. Je richtiger aber die Bemerkung unseres Exegeten (S. 48 f.) ist, „daß die Apokalypse vermöge ihrer eigenthümlichen prophetischen Art, nach Inhalt und Form, gleichsam wie ein Prüfstein für die ganze theologische Bildung des Kritikers und Exegeten sich zeigt und, auch abgesehen von der wissenschaftlichen Bearbeitung, für die lautere Hoffnung des christlichen Glaubens eben so gewiß, als scheinbar für den nach Zukunftsenthüllungen lüsternen Vorwitz einen reichen Stoff enthält", desto nothwendiger ist es, daß der Erklärer derselben sich von vornherein klar ausspreche über seinen theologischen Standpunct und seine Stellung zum Buche, wenn wir auch nicht so weit gehen möchten, mit Hengstenberg (II, 2. S. 85.) zu behaupten: „Die Stellung, die Jeder zu dem Inhalte des Buches nimmt, entscheidet über Seligkeit und Verdammniß (22, 18. 19.)." Herr D. Düsterdieck spricht denn schon in der Vorr. S. VII. seine Ueberzeugung dahin aus, daß die Apokalypse, obwohl weder eine

Schrift des Apostels Johannes, noch ein in jeder Hinsicht vollkommenes Product des christlich-prophetischen Geistes, dennoch ein inspirirtes Buch sey und deßhalb ihren Platz im Kanon mit Recht habe. Indem er aber dabei die Dignität des Buches für weit geringer hält, als die der apostolischen Schriften, und der Ueberzeugung ist, daß die Offenbarungsform der Vision weit unter der der mündlichen Rede Gottes zu dem Menschen steht, was S. 37. gegen Auberlen mit Recht ausgeführt wird, so bekennt er sich zu einem Inspirationsbegriff und weiterhin zu einer Weise des theologischen Denkens überhaupt, welche sich auf Angriffe von rechts und von links gefaßt machen muß, welche aber Referent ebenfalls für die gesunde Mitte ansieht und welche sich durch die ganze Auslegung des Buches fortwährend als die richtige Grundlage erwiesen hat. Noch näher treten wir der Auffassung des Verfassers durch die reichhaltige „Einleitung", welche uns von vornherein über die Voraussetzungen des Exegeten orientirt und somit auf den richtigen Standpunct zu Beurtheilung seiner Leistungen wie des Inhaltes der zu erklärenden Schrift selber stellt (vergl. D. Lutz, biblische Hermeneutik, Pforzheim 1849. S. 47 ff. 87 ff., 172 ff. und über die Apokalypse insbesondere S. 450 ff.). Diese Einleitung handelt in der hier besonders nöthigen Ausführlichkeit auf 92 Seiten in fünf Paragraphen 1) über „Inhalt, Plan, Einheit und Form der Apokalypse"; hier wird mit Recht die von Ewald, Lücke und de Wette vertretene Ansicht festgehalten und mit besonderer Schärfe die hauptsächlich durch Augustin's Einfluß und Ansehen zu fast allgemeiner Geltung gelangte Theorie von der recapitulatio, wonach ohne Festhaltung der Zeitfolge in späteren Visionen immer wieder „nachgeholt" wird, was der Zeit nach früher gehört, widerlegt; es liegt auf der Hand, wie bei dieser bis in die neuesten Zeiten, nur in sehr mannichfaltigen Modificationen, für die Auslegung der Apokalypse bis ins Einzelnste höchst einflußreichen Theorie die maßlosesten und willkürlichsten Sprünge sich rechtfertigen lassen und dadurch eigentlich jeder sicheren Auslegung der Boden unter den Füßen weggezogen wird. 2) „Der Grundgedanke, die para-

kletische Tendenz, die prophetische, insbesondere apokalyptische Art des Buches"; wird hier zuvörderst als Grundgedanke die nahe persönliche Wiederkunft des Herrn in Uebereinstimmung mit der allgemeinen apostolischen Erwartung nachgewiesen (1, 1. 3. 8. 4, 1. 22, 6 f. 12. 17. 20.) und dadurch sowohl die alte, welt- und kirchengeschichtliche, als die moderne, mit vieler Prätension auftretende, sogenannte „reichsgeschichtliche" Erklärungsweise von vornherein abgewiesen, so ist damit Raum gewonnen für diejenige echt geschichtliche Auffassung des Buches, welche dasselbe im Ganzen wie im Einzelnen nicht anders fassen will, als wie es sich selbst gibt. Da, wo der Apokalyptiker seine Gesichte oder Worte irgendwie anders als buchstäblich will aufgefaßt wissen, unterläßt er es nicht, seinen aufmerksamen Lesern einen dahin zielenden Wink zu geben, z. B. 11, 8. von der großen Stadt, „ἥτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος", oder 12, 1: „καὶ σημεῖον μέγα ὤφθη" (also nicht ein eigentliches Weib, sondern das Bild eines etwas Anderes abbildenden Weibes), oder 17, 5., wo durch μυστήριον die Bezeichnung Roms durch Babylon eingeführt wird, vgl. V. 9: „ὧδε ὁ νοῦς ὁ ἔχων σοφίαν." Was man daher neuerdings als „geistliche" Deutung anpreisen will, ist eben gegen den Text und nicht viel Anderes, denn ein schöner Name über die alte Sache der Allegoristik geworfen, zu welcher offen sich zu bekennen, man sich doch heutzutage etlichermaßen schämt. Mit Recht erklärt sich unser Commentar überall und wiederholt gegen solche Ausdeutungen, z. B. bei Cap. 11. V. 1—13. (S. 372 f.): „Wird einmal durch Allegoristik der Weissagung der feste historische Grund und Boden, auf welchen sie selbst sich stellt, entzogen, so ist jede Schranke, durch welche der Contezt selbst die Beziehung der Prophetie bestimmt, hinweggeräumt und eine eigentliche Widerlegung der willkürlichsten Ausdeutungen ist nicht mehr möglich"; sie heben sich im Grunde selbst auf, und die eine widerlegt immer die andere, die alten Deutungen haben dann aber insofern den Vorzug, als sie „wenigstens durch die naive Zuversichtlichkeit ihrer Consequenz ansprechen, während die modernen Alle-

goristen durch die Zaghaftigkeit, mit welcher sie nur vage Allgemeinheiten zu Tage bringen, ihre eigene Unsicherheit und Schwäche verrathen." „Wer", heißt es S. 327., „z. B. die wirkliche Erscheinung der Cap. 9. V. 1 ff. geschilderten Heuschrecken erwartet, der läßt dem Texte allerdings mehr Gerechtigkeit widerfahren, als jeder Allegorist, er verkennt aber wegen eines mechanischen Inspirationsbegriffes den Unterschied zwischen wirklichem Weissagungsgehalt und der poetischen Form, mit welcher in dem erleuchteten Geiste des Propheten, nicht ohne ein schönes Spiel seiner geheiligten Phantasie, derselbe sich bekleidet." Diesen Unterschied hält dagegen Herr D. Düsterdieck durchweg fest und weist die Berechtigung dazu in gründlicher und sehr ansprechender Weise nach durch das, was er in der Einleitung S. 31 ff. über biblische Prophetie und Offenbarung überhaupt, so wie über Apokalyptik insbesondere vorausschickt, wobei er den einzig richtigen und gerechten Weg einschlägt, von der johanneischen Apokalypsis auszugehen, um aus ihr selbst den Begriff des Apokalyptischen zu bestimmen. Dabei wird sehr schön das apokalyptische Element auch in der alttestamentlichen Prophetie (vgl. Offenb. Joh. 10, 7.) gezeigt und z. B. S. 39. bemerkt: „Schon das Protevangelium enthält den lebendigen Keim der gesammten biblischen Apokalyptik; je deutlicher aber in der Entwickelung der alttestamentlichen Prophetie das Bild des ins Fleisch kommenden Erlösers heraustritt, desto bestimmter gestaltet sich auch die apokalyptische Weissagung von der ewigen Vollendung seines Werkes und Reiches, wenn auch die apokalyptischen Weissagungen jener alten Propheten mit sittlicher Nothwendigkeit, weil die erste Erscheinung des Menschensohnes noch nicht wirklich geworden war, die Beschränkung an sich tragen, daß sie die erste und die zweite Zukunft Christi nicht mit neutestamentlicher Klarheit unterscheiden." So sind nicht minder alle neutestamentlichen Schriften von apokalyptischen Weissagungsgedanken durchzogen, welche ein unentbehrliches Moment in der ganzen Lehre von der christlichen Hoffnung bilden (s. die Stellen S. 39. und 48.), und die prophetischen Reden des Menschensohnes selbst sind in musterhafter

Weise apokalyptisch (vgl. Matth. 24. 25. u. a.). In letzterer Beziehung bemerkt unser Verfasser: „Wenn der Herr selbst von seiner Wiederkunft zum Gerichte redet, so wendet er die Drohung in seiner Apokalyptik gegen Jerusalem und das Volk der Juden, das ihn verworfen hat. Er sagt aber nicht, daß die Zerstörung Jerusalems mit dem wirklichen Endgerichte zusammenfallen und daß er unmittelbar nach jenem Ereignisse sein Reich vollendet aufrichten werde, sondern er hebt den realen Zusammenhang zwischen jenem einzelnen historischen Gerichtsacte und dem endlichen Weltgerichte hervor. Er spricht den eschatologischen Charakter aus, welchen die Zertretung der heiligen Stadt durch die Heiden mehr als irgend ein anderes Ereigniß der Geschichte bis zur Parusie hin hat." Die johanneische Apokalypse aber umfaßt nun einerseits weiter nicht allein das antichristliche Judenthum, sondern auch das antichristliche Heidenthum, welches in der Gestalt des von dem Blute der christlichen Märtyrer trunkenen Roms dem Propheten vor Augen steht, und deckt andererseits den dämonischen Grund des Antichristenthums der Erdbewohner absichtlich und vollständig auf, so daß denn auch das Gericht über jene dämonischen Mächte einen besonders wichtigen Gegenstand der Weissagung bildet; dabei ist besonders zu bemerken, daß das Gericht über Jerusalem zwar nach seinem inneren Zusammenhange mit dem eigentlichen Endgerichte dargestellt, doch aber davon ausdrücklich unterschieden wird (11, 1—14.), und daß die concrete Anschauung der heidnischen Weltmacht unter der dem Propheten gegenwärtigen Gestalt des römischen Weltreichs, welche sich in den bestimmtesten einzelnen Zügen ausspricht (13, 18. 17, 9 ff.), durch den historischen Gesichtskreis des Propheten so sehr beschränkt erscheint, daß er schon den letzten der römischen Könige nennt, welcher bei der nahe bevorstehenden Zukunft des Herrn (1, 1. 3. 22, 7. 12. 20.) vom Gerichte getroffen werden solle (vgl. Dan. 7, 26.), s. 17, 10 f. Eben so fern von einer rationalistischen Leugnung der wirklichen Inspiration wie von einer magischen Fassung derselben, will unser Commentator (S. 44 ff.) von einem ethischen Inspirations- und Weissagungsbegriffe aus,

wie ihn der Verf. schon in seiner Abhandlung „de rei propheticae in V. T. natura ethica" (Göttingen 1852) entwickelt hatte — man wird dazu mit Nutzen vergleichen die geistvollen Andeutungen von Lutz, biblische Dogmatik (1847), S. 182 ff. 216 ff. 230 ff. 259 ff. 424 ff. —, im Anschluß an die Arbeiten von Bleek, de Wette und namentlich von Lücke die Erklärung der Apokalypse geben. Sonach leugnet unser Verfasser z. B. eben so bestimmt, daß die einzelnen Ausdrücke der prophetischen Sprache gleich „Rechenpfennigen" bald dieß, bald das bedeuten (Bengel), als die Möglichkeit, daß Johannes den Thiernamen durch die Zahl 666 beschrieben, aber selbst nicht gewußt habe (Hofmann). „Nach ethischer Anschauung der Sache ist die prophetische Vision, welche sich durch göttliche Inspiration im Geiste des Propheten gestaltet, durch die ganze Subjectivität des Menschen bedingt. Was der Prophet schreibt, ist ein göttlich-menschliches Product seiner durch den inspirirenden Gottesgeist getragenen Thätigkeit, in welcher der Schriftsteller auch nach seinem menschlichen Kunstverständniß verfährt. Die Inspiration heiligt und leitet die ganze einheitliche Persönlichkeit des Menschen nach allen seinen Kräften ebenmäßig, den Willen wie das Wissen, die Vernunft wie das Gewissen und die Phantasie, das Reden wie das Schreiben und das Handeln. Demgemäß muß man die einzelnen Visionen, die Johannes beschreibt, für das nehmen, wofür er sie selbst gibt; er hat das Alles wirklich gesehen und nicht bloß erdichtet. Aber die geschauten Gegenstände haben sich nach Maßgabe der menschlichen Subjectivität des Propheten gestaltet. Johannes hat z. B. (Cap. 4.) die Cherube anders geschaut und deßhalb anders beschrieben, als Ezechiel, aber mit derselben subjectiven Wahrheit, während nur Einer von beiden ohne Irrthum reden könnte, wenn es sich um objective Wirklichkeit handelte. . . . Eben weil die Phantasie des Propheten eben so gut vom inspirirenden Geiste Gottes angefaßt wird, wie jedes andere Vermögen seines inwendigen Menschen, so enthält nicht jede einzelne Vision eine bestimmte, thatsächlich zu erfüllende Weissagung. Damit hängt endlich zusammen, daß Johannes

unbeschadet seines wirklichen Prophetenthums durch seinen historischen Horizont sittlicherweise beschränkt ist; er weissagt nicht, was der ausdrücklichen Warnung des Herrn zuwider viele Ausleger aus der Apokalypse haben entziffern wollen, Zeit und Stunde der Aufrichtung seines Reiches, sondern er irrt darin, daß er die ihm gegenwärtige Gestalt des römischen Weltreichs für die letzte Erscheinung der Art hält.“ Wir haben diese Stellen ausführlich mitgetheilt, weil sie am besten die Stellung unseres Auslegers charakterisiren und weil wir fast ohne allen Rückhalt dieser Ansicht beipflichten können. Von solcher Grundansicht aus wird es allein gelingen können, die Prophetien des alten und neuen Bundes richtig zu erklären; hier ist die tiefe Demuth vor Gottes Wort in schönem Bunde mit wissenschaftlicher Freiheit und unbefangenem historischen Sinne. Dieser macht sich in der Erklärung des Einzelnen fast überall geltend; man sehe nur z. B., wie der Verfasser S. 407. zu Cap. 12, 10. über die Vorstellung vom Satan als Ankläger der Menschen urtheilt: „Ist zwar jede allegorisirende Umdeutung des Textes abzuweisen, so ist kraft der Analogie der Schrift zu urtheilen, daß die in ihrer concreten Formation aus der jüdischen Theologie entlehnte Vorstellung von einer fortwährenden Anklage der Gläubigen durch den Satan auf objective Wahrheit keinen Anspruch mache, sondern als ein in der Individualität des Johannes begründetes Moment der prophetischen Conception anzusehen sey.“ Einige andere Beispiele dieser freien Fassung des biblischen Inhaltes geben wir unten beim Bericht über die Einzelheiten der exegetischen Behandlung und fahren fort, den Inhalt der „Einleitung“ anzugeben.

§. 3. handelt von der „ursprünglichen Bestimmung und dem Ursprunge der Apokalypse“. Es wird hier äußerst gründlich das entscheidende Selbstzeugniß des Buches über Zeit und Ort seiner Entstehung vorgeführt und untersucht; aus den Hauptstellen Cap. 11. 13. 17. zieht der Verfasser den Schluß, die Apokalypse müsse vor der Zerstörung Jerusalems (wegen Cap. 11. in der That nothwendig) abgefaßt seyn, und zwar unter Vespasian, also zwischen Ende December 69 und Frühling des Jahres 70 nach

Chr., während Ewald und Andere an die Zeit der Regierung des Galba denken, vom Juni 68 bis Januar 69; in chronologischer Hinsicht ist die Differenz unbedeutend, wie denn vielleicht bei keiner einzigen anderen Schrift der Bibel eine so genaue Bestimmung ihrer Abfassungszeit möglich ist, wie bei der Apokalypse; wichtiger ist die Verschiedenheit der Auslegung von Cap. 13. und 17., auf welcher die beiden chronologischen Resultate beruhen. Düsterdieck deutet nämlich so, daß er die zehn Hörner (12, 3. 13, 1.) und Kronen von zehn römischen Herrschern versteht, von Augustus bis und mit Titus, und dann die sieben Häupter des Thiers von den sieben Kaisern mit Weglassung der drei Usurpatoren Galba, Otho und Vitellius, welche nicht gleich den übrigen als drei Häupter zählen können, obwohl sie drei Hörner, wirkliche *βασιλεῖς*, gewesen seyen; darum sey ihre kurze Herrschaft als Interregnum betrachtet und überschlagen worden, indem nach Sueton. Vesp. 1. die rebellio trium principum das imperium zu einem quasi vagum et incertum diu gemacht habe, das der Apokalyptiker 13, 3. durch die tödtliche, aber wieder geheilte Wunde am Kopfe des Thiers andeute, welche eben erst dadurch, daß Vespasian die Herrschaft ergriff, geheilt wurde. Dieser ist das sechste Haupt und regiert gegenwärtig (17, 10.); der siebente wird nur kurze Zeit bleiben, Titus; der achte ist (17, 11.) das Thier selbst, die individuelle Personification des römischen Weltreichs und Antichristenthums, dieß sey Domitian. Diesen achten Kaiser betrachte Johannes als den letzten Inhaber der römischen Weltherrschaft; wie dieselbe in seiner Person ihre vollendete Erscheinung findet, so geht sie auch mit ihm zu Grunde: *εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει*, 17, 8. 11 ff. Wir können hier unmöglich in das ganze exegetische Detail dieser schwierigen Frage eingehen und beschränken uns auf wenige Bemerkungen. So treffend wir die Nachweisung finden, daß Vespasian unter dem sechsten Könige gemeint sey, so haben wir dagegen über die Deutung des achten noch immer Bedenken, die uns hindern, der Deutung des Herrn D. Düsterdieck beizutreten, und uns eher bestimmen, der von Ewald, de Wette, Reuß u. A. vorgetragenen Ansicht beizupflichten,

welche hier den Glauben an eine Wiederkehr des Nero angedeutet finden. Einmal können wir die Erklärung der zehn Hörner nicht für richtig halten; sie müssen doch offenbar in Cap. 12. und 13. die nämliche Bedeutung haben, wie in Cap. 17.; hier werden sie aber V. 12 ff. ausdrücklich gedeutet von zehn Königen, die aber die Herrschaft noch nicht erhalten haben, sondern erst künftig noch eine gleichsam (ὡς) königliche Macht auf kurze Frist erhalten sollen mit dem Thiere und gegen die Hure. In dieser Stelle erkennt auch unser Commentar an, daß da nicht von römischen Kaisern die Rede seyn kann, und wenn auch die Deutung von Eichhorn, Bleek und de Wette, welche an mit Nero verbündete, ihn zurückführende parthische Könige denken, wobei die Zehnzahl aus Dan. 7, 7. entlehnt seyn könnte und nicht buchstäblich gemeint wäre, noch zweifelhaft ist, so ist auch die von Düsterdieck S. 517 f. gegebene nicht völlig befriedigend; er sagt, Johannes schließe sich jetzt, nachdem er V. 3. 7. die Zehnzahl der Hörner wie Cap. 12. und 13. neben der Siebenzahl der Häupter des Thieres erwähnt und auch dadurch die Identität des Thiers Cap. 17. mit dem früher beschriebenen bezeichnet habe, in der Deutung der zehn Hörner als zehn zukünftiger Könige an Dan. 7, 24., hiermit sey aber jede concrete historische Beziehung der zehn Hörner aufgegeben. Ist dieß für Cap. 17. richtig, warum sollte es nicht auch bei Cap. 12. und 13. gelten? So gut uns Cap. 17, 10. maßgebend seyn muß für die Deutung der sieben Häupter in allen drei Stellen, so gut muß es V. 12. für die der zehn Hörner durchweg seyn, und eine Berechtigung, letztere in Cap. 12 und 13. anders zu deuten, nämlich von den zehn Kaisern bis Titus, vermögen wir nicht einzusehen, ist auch von Herrn Düsterdieck nicht nachgewiesen worden; wäre die Stelle Cap. 17, 12. nicht, so ließe sich seine Deutung der zehn Hörner in Cap. 13. allenfalls annehmen, so aber scheint es uns um dieser deutlichen Parallele willen nicht erlaubt, da die sonstigen Differenzen der Anschauung zwischen Cap. 13. und 17. nicht groß genug sind, um eine so wichtige Sinnesverschiedenheit zu statniren. Ein weiteres Bedenken gegen

die Auslegung des Herrn D. Düsterdieck hinsichtlich des künftigen achten (und letzten Kaisers), für welchen er Domitian hält, entsteht uns daraus, daß wir nicht annehmen können, der Apokalyptiker habe schon im Anfang des Jahres 70 eine so genaue Kenntniß von Domitian's Charakter, wie er sich erst später zeigte, haben können, wie vorauszusetzen wäre, wenn er in diesem schon die letzte und höchste Incorporation des Antichristenthums hätte voraussagen sollen; die Rolle, die Domitian im bellum Vitellianum spielte, ut iam tum qualis futurus esset ostenderet (Suet. Domit. 1.), war doch nicht schon damals in weiteren Kreisen so auffallend, daß von ihm bereits jene Erwartung gehegt werden konnte mit eben der Sicherheit, mit welcher z. B. ein Josephus dem Vespasian und Titus das imperium verhieß. Selbst der Text 17, 11. scheint uns die Deutung auf Domitian keineswegs zu begünstigen; wenn es nämlich heißt „ἐκ τῶν ἑπτά ἐστι", so soll das bedeuten: „er stammt oder kommt aus den Sieben her"; jedoch, abgesehen davon, daß man statt ἐστὶν eher ἔρχεται, πορεύεται oder γίνεται erwarten würde, ist der so sich ergebende Realsinn gezwungen: „nicht darauf", sagt unser Erklärer S. 511 f., „legt Johannes Gewicht, daß der Achte von e i n e m der Sieben abstamme — denn dann hätte er geschrieben: ἐξ ἑνός τῶν ἑπτά ἐστι —, sondern darauf, daß er, welcher ja als Personification des ganzen Thiers gewissermaßen allen sieben entspricht, selbst aus diesen Sieben seinen menschlich-persönlichen Ursprung hat." Die so sich ergebende Härte des Gedankens scheint uns eine größere Schwierigkeit zu bilden, als das sprachliche Bedenken, welches Düsterdieck gegen die Auffassung von Ewald, de Wette u. A. erhebt, die erklären: „er ist (Einer) von den Sieben"; die Worte k ö n n e n ohne Zweifel diesen Sinn haben, und nicht nothwendig hätte Johannes schreiben müssen (vgl. V. 1. 21, 9.): εἷς ἐκ τῶν ἑπτά ἐστι; jene angeführten Stellen sind von der unseren wesentlich verschieden, insofern dort das S u b j e c t nothwendig durch εἷς anzugeben war, ohne das sie völlig unverständlich wären; dagegen läßt sich der bekannte Gebrauch des ἐκ bei Partitionen vergleichen, z. B. 2, 10., vgl.

Winer, S. 350. der 4. Auflage. Was Herr D. Düsterdieck besonders zu Cap. 13, 3. S. 436 ff. gegen diese Anspielung auf den als leibhaftiger Antichrist wiederkehrenden Nero anbringt, scheint uns nicht stringent zu seyn, seine Gründe sind nicht durchschlagend und mehr dogmatischer als exegetischer Art. Allein dogmatische Voraussetzungen können und dürfen in einer zunächst rein exegetisch-historischen Frage nimmermehr ein entscheidendes Gewicht haben. Unser Ausleger behauptet zwar wiederholt (vgl. schon S. 46.), der Apokalyptiker verrathe in keiner Weise eine solche Unlauterkeit und Beschränktheit seines Glaubens und seiner christlichen Bildung, daß man ihm ohne Ungerechtigkeit einen Aberglauben, welchen schon die römischen Schriftsteller verspottet haben, zutrauen dürfte; jedenfalls würde, wenn Johannes wirklich jenem Wahne huldigte, von einem wahrhaft prophetischen, auf Inspiration ruhenden Charakter der Apokalypse und von einem kanonischen Ansehen derselben nicht mehr die Rede seyn können. Das können wir keineswegs zugeben und halten es für eine Inconsequenz des Herrn D. Düsterdieck. Derselbe gibt ja — und mit Recht — zu, daß Johannes in historischen Dingen, ja selbst in dogmatischen und ethischen Vorstellungen geirrt habe, z. B. darin, daß er erwartete, mit diesem achten Kaiser werde die römische Weltherrschaft zu Grunde gehen und dann sofort das Ende eintreten, oder darin, daß er 13, 15. die Thatsächlichkeit solcher dämonischer Wunder, wie des Redens von Götzenbildern, voraussetze, oder 14, 4 f. die völlige Enthaltung von allem geschlechtlichen Verkehr als Merkmal ausgezeichneter Heiligkeit ansehe (S. 450. 462 f. u. a.). Kann nun der nämliche Johannes nicht eben so gut über die Person des nach seiner Meinung letzten römischen Autokraten einen damals weit verbreiteten (s. die Stellen bei Ewald, S. 48 ff., und de Wette im Excurs zu Cap. 17. S. 166 ff.) Irrthum getheilt haben, der nach Schneckenburger's scharfsinniger Vermuthung („de falsi Neronis fama e rumore christiano orta", Bernae 1846. 4°. — ein Programm, das leider wie so viele seiner Art in weitern Kreisen wenig Verbreitung und Beachtung gefunden hat —)

gerade unter den Christen in Folge des Eindruckes der ersten, von Nero ausgegangenen, Christenverfolgung, welche diesen Kaiser als den leibhaften Antichrist erscheinen ließ, entstanden zu seyn scheint, und nicht unter den Heiden, welche kein Interesse zu solcher Erwartung haben konnten, die dann nur von den Anhängern Nero's in politischem Sinne zu ihren Zwecken ausgebeutet wurde? Recensent wenigstens kann das nach seinem Begriffe von Prophetie und Inspiration unbedenklich zugeben und es will ihn bedünken, auch Verfasser müßte das consequenterweise können. Das in Kürze zu Begründung unserer Ansicht von dem achten Kaiser in 17, 10. 11. und unserer Behauptung, daß auch durch die von Herrn Düsterdieck angebrachten Gründe die Deutung von Ewald und seinen Nachfolgern noch nicht widerlegt sey, sich vielmehr immer noch als die leichteste und natürlichste empfehle. Anders urtheilen wir über Cap. 13, 3., vgl. 17, 8.; da stimmen wir unserem Ausleger bei, wenn er (vgl. S. 50 f. 440 f.) sagt: „Die Todeswunde ist dem (fünften) Thierhaupte durch den Tod Nero's und das folgende Interregnum geschlagen. . . . . Das Imperium empfing eine tödtliche Wunde, indem Nero, der Träger desselben und der Letzte aus dem Geschlechte der Cäsaren, welche das Imperium gegründet hatten, Hand an sich legte, und zwar gezwungen durch die rebellio eines Usurpators, welcher eben so wenig wie seine beiden Nachfolger irgendwie als Wiederhersteller des mit Nero zu Grabe getragenen Imperiums gelten konnte. Die Heilung jener Todeswunde erfolgte erst, als Vespasian, der Gründer eines neuen Imperatorengeschlechts, das Imperium als wirklicher Inhaber desselben in der alten Kraft und Lebendigkeit wieder herstellte. So liegt in der prophetischen Räthselrede des Apokalyptikers von dem zum Tode verwundeten und wieder geheilten Thierhaupte... und von dem Thiere, welches nicht ist und doch ist, dieselbe historische Anschauung zu Grunde, welche bei den römischen Geschichtschreibern darin sich ausspricht, daß sie die dreifache Herrschaft zwischen dem Tode des Nero und dem Antritte Vespasian's nur als ein trauriges Interregnum darstellen.“ Wie

gesagt, diese Auffassung jener beiden Stellen billigen wir gänzlich, aber das hindert im mindesten nicht, daß nicht Johannes unter dem achten Herrscher, welcher das personificirte Thier selbst seyn werde, eben so gut den Nero redivivus als den (noch (unbekannten) Domitian verstanden haben kann; im Grunde hat er ja in beiden Fällen geirrt, sofern mit dem achten ja überhaupt das Ende noch nicht gekommen ist. Als chronologisches Resultat steht auch uns fest, was Herr Düsterdieck annimmt, daß nämlich die Apokalypse im Anfange des Jahres 70 abgefaßt seyn müsse. Eben so sind wir völlig mit ihm einverstanden, wenn er Patmos als Ort des Empfangens der Offenbarung und (wahrscheinlich) Ephesus als Ort ihrer schriftlichen Aufzeichnung annimmt (vgl. 1, 9—11. 2, 1.).

Die §§. 4. und 5. endlich behandeln die Frage nach dem Verfasser der Apokalypse, und zwar so, daß, wie recht und billig, zuerst das Selbstzeugniß des Buches, sodann das Zeugniß der Tradition über dessen Ursprung untersucht wird. Wir können diese sehr einläßliche Prüfung alles bis dahin für und wider Angebrachten nur für ausgezeichnet gelungen ansehen und stimmen durchaus mit dem Endresultate zusammen, wie es S. 92. ausgesprochen ist: „Die Kritik hat das Recht und die Pflicht, zu behaupten, daß die Apokalypse von dem Apostel und Evangelisten Johannes nicht geschrieben sey, während es nur als eine wahrscheinliche Vermuthung ausgesprochen werden kann, daß der Apokalyptiker Johannes mit dem Presbyter gleichen Namens identisch sey.“ Daß nicht der Apostel Johannes der Verfasser der Apokalypse sey, sollte doch endlich allgemein anerkannt werden; nicht nur sagt es die Schrift selbst nicht, daß sie vom Apostel herrühre, sondern Stellen wie 4, 4. und 21, 14. schließen eine apostolische Abfassung geradezu aus, denn so hätte ein Apostel nimmermehr von sich selbst geredet! Alles aber, was für die Autorschaft des Zebedaiden angeführt wird, und zwar von sehr verschiedenen Seiten, nicht nur von alt-orthodoxen, sondern auch von der baur'schen Schule, welche im Interesse, das vierte Evangelium dem Apostel mit Fug und Recht ab-

sprechen zu können, desto zäher die apostolische Herkunft der Apokalypse betont (vgl. sogleich den 1. Bd. von Zeller's theol. Jahrbb. 1842), — beweist höchstens, was auch sonst wahrscheinlich ist, daß die Apokalypse aus einem Kreise stammt, der dem Apostel Johannes nahe stand, woraus sich einzelne Anklänge und Verwandtschaften genügend erklären, wogegen aber die durchgehende Differenz in Anschauungs- und Darstellungsweise, in Lehrbildung und im Sprachcharakter so groß ist, daß der Verfasser der Apokalypse unmöglich der des vierten Evangeliums und der johanneischen Briefe seyn kann. S. 66 ff. werden diese Differenzen im Einzelnen sehr genau, besonnen und schlagend nachgewiesen. Ist die Anschauungsweise des Apostels Johannes eine pneumatische, so ist dagegen die des Apokalyptikers eine sinnliche; „nimmt man die Apokalypse so wie sie sich gibt, so erkennt man leicht, daß durch diese eigenthümliche Art concreter, äußerlicher Anschaulichkeit die poetische Schönheit des Buches wesentlich bedingt ist — indessen hängt damit auch der künstlerische Mißgriff 8,12. zusammen —, aber es macht sich sogleich eine solche Art poetischen Ingeniums fühlbar, welche von der durchaus nach innen gerichteten und für die rein geistigen Dinge und Beziehungen auf das zarteste organisirten Persönlichkeit des Apostels Johannes ganz und gar verschieden ist." — In Betreff der Darstellung sagt unser Erklärer treffend: „Es versteht sich, daß der Apokalyptiker nicht in der Tonart des ersten johanneischen Briefes reden kann; aber wenn beide Schriftwerke von demselben Verfasser herrührten, würde doch — wie der Unterschied der Darstellungsweise in den Briefen und in der historischen Schrift des Apostels die wesentliche Gleichartigkeit keineswegs verdeckt, so auch der in der Sache begründete Unterschied zwischen apokalyptischer und brieflicher oder historischer Redeweise die in der Tiefe liegende Identität des Schriftstellers noch erkennen lassen müssen. Das ist aber nicht der Fall. Es denkt in der Apokalypse ein anderer Geist, es schlägt hier ein anderes Herz, es redet ein anderer Mund." Sowohl in Hinsicht des Verhältnisses der Apokalypse zum alten Testament, als

in Anwendung der gematrischen Kunst (13, 18.) steht der Apokalyptiker von dem Apostel Johannes so fern, wie nur möglich. Kein Buch des neuen Testaments ist so sehr alttestamentlichen Tones, wie die Apokalypse, die ohne ein einziges ausdrückliches Citat aus dem alten Testamente mit Anspielungen und Erinnerungen an dasselbe durch und durch erfüllt ist; andererseits aber klingt der alttestamentliche Ton nirgends im neuen Testament weniger an, als in den johanneischen Schriften. Setzt man auch noch so viel auf Rechnung der Verschiedenartigkeit der Schriftgattung, alle Differenzen lassen sich hieraus nimmermehr erklären, am wenigsten diejenigen der Lehrbildung. Die Schriften des Apostels Johannes wissen nichts von einer ersten und zweiten Auferstehung und einem dazwischenliegenden 1000jährigen Reiche, wie sie die Apokalypse annimmt (vgl. dagegen Ev. Joh. 5, 25 ff.). Wie verschieden ist ferner die Vorstellung von einem ἀντίχριστος, welchen Namen die Apokalypse gar nicht hat, in 1 Joh. 2, 18. von Apok. 17, 11. u. a. St., oder die johanneische Anschauungsweise vom Logos von der in Apok. 19, 13. vorkommenden Benennung Christi als des λόγος τοῦ θεοῦ! Auch über die sprachlichen Differenzen urtheilt S. 73 f. (vgl. Ewald, S. 67 ff.) sehr besonnen: „Bedeutsam ist, wenn der Apokalyptiker solche stehenden Ausdrücke der johanneischen Schriften, welche zur apokalyptischen Redeweise sich wohl schickten, nicht gebraucht, oder wenn er umgekehrt Lieblingsausdrücke hat, welche dem Evangelium Johannis nicht geläufig sind und doch nicht in das besondere Gebiet apokalyptischer Redeweise gehören. Das Wichtigste ist, wenn gleiche Ausdrücke vom Apokalyptiker anders verstanden und geformt werden, als vom Apostel“, z. B. bei Joh. ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, in der Apok. τὸ ἀρνίον, νικᾶν hier absolut, dort stets mit bestimmtem Object, in der Apokalypse ψευδής, beim Apostel ψεύστης, hier Ἱεροσόλυμα, dort Ἱερουσαλήμ, hier ἴδε, dort ἰδού u. s. w. Zu dieser Untersuchung war der Commentator der johanneischen Briefe ganz besonders befähigt, da er den Sprachcharakter beider Theile aufs genaueste kennt. Eingehend wird endlich das Zeugniß der Tradition gewürdigt (S. 75 ff.)

und nachgewiesen, wie dieselbe in ihrer herrschenden Gestalt aus dem Mißverständnisse der Apokalypse entstanden ist, deren Selbstzeugniß, richtig verstanden, gerade in allen drei Puncten (daß der Apostel Verfasser sey, daß er die Apokalypse im Exil auf Patmos und daß er sie unter Domitian geschaut habe) wider die Tradition entscheidet, neben welcher sich übrigens auch Spuren einer abweichenden Tradition und eines richtigeren Verständnisses finden. Dadurch, daß die Entstehung der falschen Tradition sich nachweisen läßt, ist dieselbe entkräftet, und ihr kommt daher das Gewicht nicht zu, das ihr in diesem Falle — sehr abweichend von ihrer sonstigen Uebung — die baur'sche Schule zuzuschreiben für angemessen erachtet. —

Indem wir hiermit unseren Bericht über die treffliche Einleitung des Commentars schließen, bedauern wir, daß der Verfasser, was bei der Apokalypse besonders nothwendig gewesen wäre, nicht eine literarische Nachweisung der bisherigen Auslegungen des Buches, etwa in der Weise, wie sie de Wette S. 22 ff. gibt, beigefügt hat. Aus seiner Arbeit ergibt sich freilich, daß er beinahe alle bedeutenderen Vorgänger kennt und benutzt hat; vielleicht sind ihm einige neuere englische Bearbeitungen entgangen, doch ohne wesentlichen Nachtheil; zwar führt er S. 61. das dickleibige Werk von Elliot an, scheint es indessen im Verlaufe nicht benutzt zu haben, obwohl es, im Ganzen freilich fehlgreifend und auf der ausgetretenen „kirchengeschichtlichen" Bahn einhergehend, doch manche gute grammatische und kritische Bemerkung enthält. Unwichtiger sind die Ausgabe der Apokalypse mit Noten von Wordsworth (Lond. 1849) und die Schrift von D. Thom: „the number and names of the apocalyptical beasts", 2 tom. Lond. 1850.

Gehen wir noch zum Einzelnen über, so hat der Verfasser die Textkritik im Ganzen auf umsichtige und besonnene Weise gehandhabt. Zwar hat er leider — nach Uebung des meyer'schen Werkes — die jeweiligen dahin gehörenden Bemerkungen den einzelnen Capiteln vorangestellt und von der Exegese getrennt, was uns als ein Uebelstand erscheint, indem so theils Wiederholungen unvermeidlich sind, theils hie und da die kritischen

Bemerkungen undeutlich werden (z. B. 5, 9. 10.) oder ohne Exegese zu keinem Entscheide führen. Nicht selten führt die bloß äußere Kritik nicht mehr zu einem befriedigenden Ziele, und auch der Verfasser muß zuletzt auf innere, exegetische Gründe recurriren, z. B. 11, 12., wo er ἤκουσα liest — wohl mit Recht — statt ἤκουσαν bei Griesbach und Lachmann; 13, 14. wird eben so ὃ festgehalten statt des äußerlich überwiegend beglaubigten, freilich grammatisch unmöglichen und unerklärlichen ὅς, welches Lachmann und Tischendorf nach ihren Principien aufnehmen mußten. Wir würden unbedenklich auch 15, 6. mit dem T. R. und allen neueren Auslegern die, wenn auch weniger bezeugte (doch schon von B), doch des Sinnes wegen vorzüglichere Lesart λίνον derjenigen von λίθον, welche Lachmann nach A, C u. a. gibt, vorziehen, da uns letztere keinen irgend erträglichen Sinn zu geben scheint; schon sprachlich läßt sich nicht wohl sagen, die Engel seyen ἐνδεδυμένοι λίθον καθαρὸν λαμπρόν, man würde den Plur. erwarten; vgl. Ezech. 28, 13., wo πᾶν dabei steht, — die Stelle Off. Joh. 17, 4., wo λίθος collectiv steht, ist anderer Art, und 19, 8., wo in ganz ähnlicher Weise βύσσινον steht, spricht für λίνον, wo dann die Engel im Priestergewande erscheinen (vgl. de Wette). Die Vorstellung, die Düsterdieck bei der Lesart λίθον in der Stelle findet, daß jeder Engel ein mit einem Edelsteine geschmücktes Gewand trug, wäre jedenfalls ungeschickt ausgedrückt und kann kaum in den Worten liegen: „bekleidet mit einem reinen glänzenden Steine". 13, 10. erklärt Verfasser sinnreich die verschiedenen Lesarten und wagt eine Conjectur über die zu Grunde liegende ursprüngliche Lesart (s. de Wette). Irrig ist 14, 3. gesagt, ὡς fehle im T. R., derselbe hat es, es ist aber zu streichen. Daß übrigens nicht alle Abweichungen vom T. R. angemerkt sind, z. B. nicht die Lesart δὸς statt der besseren δοῦναι 10, 9., eben so wenig als alle bekannten Varianten, welche ja so häufig keine eigentlichen Varianten, sondern lediglich Schreibfehler oder Willkürlichkeiten der Copisten sind und einen unnützen Ballast der kritischen Ausgaben von Lachmann bilden, wird man nur billigen müssen. Doch ist der Verfasser in dieser

Beziehung etwas ungleich zu Werke gegangen; z. B. in Cap. 16. fehlt die Bemerkung, daß in V. 3. und 4. *ἄγγελος* des T. R. in A, C und anderen Zeugen fehle und ein Zusatz sey (de Wette), daß V. 5. *κύριε*, V. 6. *γὰρ* zu streichen sey, was Verfasser in der Erklärung zwar voraussetzt, aber im kritischen Theile nicht anmerkt; ähnlich wird der Zusatz *οἱ ἄνθρωποι* in V. 9., die Aenderung von *ὅμοια* V. 13. in *ὡς*, die Tilgung von *τῆς γῆς καὶ* und von *ἐκείνης* in V. 14., von *τοῦ οὐρανοῦ* in V. 17. nicht angemerkt. Auch in Cap. 17. und 18. sind viele Varianten nicht angegeben, z. B. 18, 1. *ἄλλον*, was die Erklärung voraussetzt, aber die kritische Anmerkung nicht anzeigt, so wenig als die Weglassung des *αὐτὴν* V. 9. Es wäre in dieser Beziehung ein gleichmäßigeres Verfahren zu wünschen gewesen; selbst de Wette ist hierin vollständiger. —

Wenden wir uns zu der eigentlichen Exegese in sprachlicher und sachlicher Hinsicht, so ist dieser neue Commentar eine wahre Bereicherung unserer exegetischen Literatur und zeichnet sich durch Genauigkeit, gründliches Erwägen des Einzelnen, tüchtige Sprachkenntniß, theologische Unbefangenheit und liebendes Eingehen in die Eigenthümlichkeiten der zu erklärenden Schrift höchst vortheilhaft aus, so daß er den besten Leistungen auf diesem Gebiete an die Seite zu stellen ist. Daß freilich auch nach dieser Bearbeitung immer noch einzelne ungelöste Schwierigkeiten bleiben, darf gerade bei einem seinem Inhalt wie seiner Form nach so schwierigen, oft absichtlich dunkeln Buche nicht auffallen. Wir heben nun einige Stellen heraus, wo der Verfasser das Verständniß wesentlich gefördert, neue Erklärungen aufgestellt oder ältere neu begründet hat, so wie solche, wo wir mit demselben nicht einverstanden seyn können und uns einige Gegenbemerkungen erlauben.

Mit Recht wird sogleich 1, 1. das *διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ* generisch gefaßt (vgl. 22, 6. 16.), was sprachlich ohne Bedenken, sachlich eben hier am Eingange passend ist und allein alle Schwierigkeit hebt und der bisherigen Rathlosigkeit der Ausleger ein Ende macht, Cap. 1, 4. wird *ὁ ἐρχόμενος* erklärt nicht = *ὁ*

ἐσόμενος, wie noch Ewald und de Wette meinen, sondern als gewählt mit lebendiger Beziehung auf den Grundgedanken des Buchs vom Kommen des Herrn zum Gericht. — Den Grund des Aufenthaltes Johannis in Patmos (1, 9.) sieht Verfasser richtig mit Bleek, Lücke, de Wette darin, daß er sich dorthin begab, um das Wort Gottes und das Zeugniß Jesu zu empfangen, wofür außer dem Parallelismus mit V. 17. besonders der constante Sprachgebrauch unseres Buchs entscheidet, nach welchem der Genitiv bei μαρτυρία jedesmal ein gen. subi. und nie ein gen. obi. ist, vgl. 1, 2. 6, 9. 12, 17. 19, 10. 20, 4., welche Stellen sämmtlich nach diesem Kanon zu deuten sind (vgl. μαρτ. αὐτῶν = das von den αὐτοὶ gegebene Zeugniß, 4, 7. 12, 1.). — Hinsichtlich des so schwierigen Wortes χαλκολίβανος 1, 15. gibt der Verfasser wohl nach dem Contexte die richtige Sacherklärung, ohne aber über die Wortform ein abschließendes Urtheil zu fällen. Daß er 1, 19. ἃ εἰσιν erklärt „was ist", d. h. die gegenwärtigen Verhältnisse, im Gegensatze zu ἃ μέλλει γενέσθαι, und nicht „was es ist, d. i. bedeutet", wie z. B. Herder, Ewald und de Wette es auffassen, ist ganz in der Ordnung und vom Context geboten. Sehr gut wird 1, 20. nachgewiesen, daß (vgl. de Wette und Lücke) unter den „Engeln" der Gemeinden der personificirte Gemeindegeist selbst gedacht ist, nach Analogie mit 14, 18. 16, 5., wo Engel der Elemente wie der Völker genannt sind, und zwar als ideale Realität, nicht als bloße Symbole gedacht; daß gerade diese sieben Gemeinden genannt sind, rührt einerseits her aus dem bestimmten historischen Gesichtskreise des Apokalyptikers, theils aus der Bedeutung der Siebenzahl, um welcher willen er sich auf die sieben nächstliegenden oder ihm sonst näher bekannten beschränkt hat, obwohl in anderen Städten Kleinasiens damals auch schon Christengemeinden vorhanden waren; der Sinn der Vision, wie der Inhalt der Briefe beweist, daß sie allerdings weiter der ganzen Kirche gelten (2, 11. 17.) und die Sieben daher eine typische Bedeutung neben ihrer historischen Bestimmtheit haben. — Richtig werden 2, 4. 6. Nikolaiten und Bileamiten als identisch gefaßt; vortrefflich ist die feine Erörterung des 2, 7.

bei τῷ παραδείσῳ stehenden Genitivs τοῦ θεοῦ μου, wodurch einerseits Gott als Herr des Paradieses und die Seligkeit der Gläubigen als in Seiner Gemeinschaft beruhend erscheint, andererseits aber die Mittlerstellung Christi in dem μοῦ angedeutet ist nach der einheitlichen Grundanschauung des ganzen neuen Testaments. — Die nöthige Zurückhaltung vor dem Herbeiziehen ungehöriger antiquarischer Combination beweist die Auslegung von 2, 17., wo, in Uebereinstimmung mit Hengstenberg, in dem weißen Steine bloß das Moment in Betracht kommt, daß man im Alterthume Manches auf kleine Steine schrieb, und der Hauptgedanke in der Inschrift, die derselbe trägt, d. h. dem neuen Namen des Siegers, erkannt wird. — Richtig wird 2, 20. der Name Isabel erklärt als zwar symbolisch gemeint, aber als significante Bezeichnung eines wirklichen Weibes, welches unter dem Vorgeben, eine Prophetin zu seyn, in Thyatira die nikolaitischen Lehren geltend machte. — Wie wichtig die linguistische Akribie sey, zeigt z. B. die Art, wie der Verfasser aus dem Festhalten der synonymischen Begriffsverschiedenheit zwischen ἀληθὴς und ἀληθινός, welche häufig von den Auslegern verwechselt werden, die Stellen 3, 7. 14. 6, 10. 19, 9. einzig richtig zu deuten vermag; ἀληθινὸς heißt nämlich überall nicht „wahrhaftig", sondern „echt, seiner Idee, seinem Namen entsprechend", also z. B. von einem Zeugen ein solcher, welcher diesen Namen wirklich verdient (vgl. S. 181. 262.). Entschieden wird 3, 14. der von Christo gebrauchte Ausdruck ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, im Anschluß an Meyer zu Kol. 1, 15 ff., von Christo als dem principium activum der Schöpfung aufgefaßt, was namentlich durch 5, 13., vgl. 19, 10., als Sinn des Verfassers erhellt, da Christus, wenn selber ein Geschöpf, nicht von allen anderen angebetet werden dürfte. Gut wird ferner 3, 19. der synonyme Unterschied zwischen ἐλέγχειν und παιδεύειν dahin bestimmt, daß letzteres den allgemeinen Begriff der Erziehung ausdrückt, jenes dagegen ein specielles Stück desselben, nämlich wenn Jemanden sein Unrecht so vor Augen gestellt wird, daß er es anerkennen muß. — Daß μετὰ ταῦτα 4, 1. zwar den Eintritt

einer neuen Vision und zwar einer größeren und bedeutenderen (7, 1. 9. 15, 5. 18, 1.) markire, aber keineswegs voraussetze, daß der Apokalyptiker zwischen 3, 22. und 4, 1. nicht „im Geiste“ gewesen sey, wird mit Recht gegen Grotius, Hengstenberg u. A. festgehalten. Dagegen vermag auch der neue Commentar nicht klar zu machen, warum gerade 2, 28. eine so starke Verheißung eintrete, noch auch überzeugend darzuthun, daß 4, 6. das „krystallene Meer“ mit dem „Lebensstrome“ 15, 2. 22, 1. identisch sey; uns scheint die Vergleichung (ὡς!) mit dem Luftkreis oder der Himmelsveste (de Wette nach 2 Mos. 24, 10., Ezech. 1, 22 ff.) immer noch weit natürlicher zu seyn. — Wie sorgfältig der Verfasser auch auf anscheinende Kleinigkeiten, die aber eine Nüance in den Sinn bringen, merke, zeigt z. B. die feine Bemerkung bei 4, 11.: „Während die Repräsentanten der Creatur selbst Dank darbringen (V. 8.), geziemt sich im Munde der Aeltesten, welche, obwohl selbst zur Creatur gehörend, doch mit einer gewissen Objectivität auf das Werk der Schöpfung hinsehen, die preisende Anerkennung der in demselben geoffenbarten Macht des Schöpfers.“ — Die sieben Siegel 5, 1. sind am natürlichsten so zu denken, daß sie das Ende der um den Stab gerollten Membran befestigt und so das Abrollen oder Oeffnen des Buchs verhindert haben; man muß nur bedenken, daß es bei Lösung der Siegel gar nicht darauf ankommt, einen Theil des Buches abzurollen und vorzulesen, was ja auch im Folgenden nicht geschieht, sondern daß — nach ungleich kräftigerer und schönerer Anschauung — der Inhalt des Buches aus dem gelösten Siegel in plastischen Symbolen wie leibhaftig hervorspringt, was der künstlerischen Energie des Apokalyptikers völlig entspricht und eine Menge von den Exegeten gemachter Schwierigkeiten beseitigt. — Nicht überzeugt hat uns dagegen die Argumentation des Verfassers, daß der weiße Reiter, welcher 6, 1 f. aus dem ersten Siegel hervorgeht, Christus selbst sey, wie 19, 11 ff., sofern Er Gang und Ziel aller in den nachfolgenden Gesichten vorgebildeten Ereignisse leitet und bestimmt, weßhalb seine Erscheinung alle Gesichte des Schicksalsbuches eröffne; uns will, wie de Wette,

ungemein natürlicher vorkommen, in dem Reiter Cap. 6. nur allenfalls eine stillschweigende Antithese zu Christo 19, 11. zu sehen und nach Maßgabe der drei folgenden Reiter auch im ersten eine Personification zu erkennen, und zwar des Sieges überhaupt oder des Krieges von Seiten des Sieges, während die V. 3 ff. denselben nach anderen Seiten und Folgen darstellen. Es scheint doch eine fast ungeheuerliche Vorstellung, daß das Lamm, also Christus, das Siegel öffnet und dann doch zugleich in anderer Gestalt als Reiter aus demselben hervorkommen sollte; zudem gehen ja nach Matth. 24., wie nach der Apokalypse selbst, Kriege und derlei Plagen der Erscheinung Christi voran und nicht umgekehrt. Die Wendung auf S. 258., der sieghafte Auszug im ersten Gesichte solle von vornherein auf das herrliche Ende hinweisen, dünkt uns ein bloßer Nothbehelf. — Aus Anlaß des 6, 9. erwähnten θυσιαστήριον bemerken wir unserem Verfasser gegenüber (S. 259. 385. u. a.), daß hier wie in den anderen Stellen, wo ein Altar oder überhaupt ein ναὸς im Himmel erwähnt ist (vgl. 4, 1 ff. 8, 3. 11, 19. 14, 16 ff. u. a.), überall die Schilderung nach Analogie des irdischen Tempels gefaßt ist, was um so unbedenklicher anzunehmen ist, als ja letzterer, wie schon das heilige Zelt (15, 5.), nach dem himmlischen Urbilde verfertigt gedacht wurde (s. 2 Mos. 25, 9., Jes. 6. und vgl. de Wette, S. 123.). — Sehr gut wird z. B. bei dem sechsten Siegelgesicht (6, 12—17.) die allegorische Deutung abgewiesen durch die Erinnerung, daß alles V. 12—17. Geschilderte Gegenstand der Vision, nicht etwas objectiv Reales ist, so daß die physikalischen Bedenken wegen des Herabfallens der Sterne auf die Erde durchaus unstatthaft sind; wenn das geschieht, was dem Propheten hier im Gesichte gezeigt ist, so ist der Tag des Untergangs dieser Welt gekommen (V. 17., vgl. Matth. 24, 29 ff.), und schon merken auch die Ungläubigen (V. 15 ff.), daß der Tag des Zorns gekommen ist. — Eigenthümlich und sehr beachtenswerth ist die Auffassung des Verfassers über Sinn und Bedeutung von Cap. 7., worüber bisher viel Streit unter den Exegeten herrschte, herrührend aus einer gewissen Unklarheit über die

Stellung dieser Vision; Herr Düsterdieck stellt, wie wir glauben, die Sache ins rechte Licht und umgeht glücklich die Fehler, welche seine Vorgänger begangen haben (s. S. 270 ff.). Nach ihm ist das Capitel allerdings gewissermaßen als eine Episode anzusehen, die aber ihre ganz richtige Stellung hat, indem sie vorwärts, auf das siebente Siegel, hinblickt, wie schon Ewald richtig erkannt hat. Die Versiegelung aber hat gar nicht den Sinn, den man ihr gewöhnlich zuschreibt, nämlich die Versiegelten vor der Trübsal zu bewahren, was eine unbiblische Idee und ganz gegen den Sinn der Apokalypse wäre, die ja nicht umsonst die Gläubigen so dringend ernst zur ὑπομονὴ ermahnt, was überflüssig wäre, wenn dieselben von den herannahenden Plagen, welche über die Welt ergehen sollen, exemt oder sichergestellt seyn sollten; man vgl. nur V. 14. und Matth. 24, 20 ff. Die Stelle 9, 4. sagt nur, daß die Versiegelten von einer „aus dem Abgrunde" kommenden Plage verschont bleiben, aber nicht, daß sie für alle Plagen unerreichbar sind (vgl. S. 317.). Die „Versiegelung" der Knechte Gottes bezeichnet nichts Anderes, als die unwandelbare, auch durch den πειρασμὸς der letzten großen θλῖψις (vgl. V. 14. 3, 10.) nicht zu erschütternde Festigkeit ihrer ἐκλογὴ (vgl. Matth. 24, 22—24: εἰ δυνατὸν . . .); nicht die Bewahrung vor der Trübsal wird damit den Knechten Gottes gewährleistet, sondern die Bewahrung vor Abfall in der Trübsal, das, daß sie trotz der Trübsal Knechte Gottes bleiben, bis ans Ende in ihrer Treue bewahrt werden und siegreich zu der ewigen Herrlichkeit hindurchdringen werden. Man vgl. für diesen Sinn des σφραγίζειν besonders 2 Kor. 1, 22., Eph. 1, 13. 4, 30. u. a. Die 144000 Versiegelten aus „Israel" sind durchaus nicht, wie noch de Wette meint, der eben deßhalb die Stellung der Vision V. 9 ff. nicht zu erklären vermag, identisch mit den V. 9 ff. genannten „Unzähligen" aus „allen Völkern, Stämmen, Zungen" (s. dagegen schon Bleek in den Beitr. zur Evang.-Kritik, S. 185 f.). „Israel" bedeutet keineswegs „das geistliche Israel", d. i. die Christenheit, sondern nur die wirklich gläubig gewordenen Judenchristen, denen dann V. 9 ff. die Gläubigen aus allen

Völkern, Juden und Heiden, beigeordnet werden; dort war die Vorstellung der Zählbarkeit möglich, obwohl die Zahl selbst nicht eigentlich, sondern schematisch ist, hier wäre bei einer „unzählbaren" Menge auch die Vorstellung einer „Versiegelung" unvollziehbar gewesen. Die Heidenchristen stehen so keineswegs hinter den Judenchristen zurück, denn die ganze Vision V. 9 ff. stellt vor Augen, daß — gleichwie die Versiegelten aus Israel (V. 1 ff.) — die Unzähligen aus allen Völkern in der großen Trübsal treu bleiben und deßhalb zur himmlischen Herrlichkeit gelangen werden. Daß aber zuerst von Israel allein und dann von allen wahren Gottesknechten einschließlich Israels geredet wird, hat seinen Grund darin, daß das nun zu erwartende Gericht über alle Feinde zwei Hauptacte enthält, nämlich zuerst das Strafgericht über Jerusalem (8, 1—11, 14.), dann das Gericht über Rom (Cap. 12 ff.). In jener Trübsal sollen die 144000, wenn sie auch mitleiden, doch bewahrt bleiben, aber eben so in der letztern alle treuen Knechte Gottes. Wenn aber V. 9 ff. nicht allein von Heidenchristen die Rede ist, sondern die 144000 in der unzählbaren Menge wieder eingeschlossen sind, so beruht dieß darauf, daß, wenn auch die besondere Rücksicht auf die Israeliten ihren guten Grund hat, doch die endliche Gleichheit und Gemeinschaft aller Gläubigen in der himmlischen Herrlichkeit hervorgehoben werden muß. Von „Märtyrern" ist da nicht eigentlich die Rede, so daß die Rückbeziehung Ewald's auf 6, 9 ff., als wäre mittlerweile die Zahl jener Märtyrer voll geworden, nicht gerechtfertigt erscheint. Die 144000 in Cap. 14, 1 ff. sind mit den 7, 4. genannten durchaus nicht identisch, wie die gewöhnliche Annahme ist (vgl. dagegen S. 459 f.). Johannes hätte das schon durch den Artikel bestimmt ausgedrückt, wenn er das hätte bezeichnen wollen (vgl. 14, 1. 3., wo solche Rückbeziehungen sind); das Namenszeichen Cap. 14. hat eine andere Bedeutung, als das Siegel C. 7., nämlich die ewige und selige Zugehörigkeit der Gläubigen zu ihrem himmlischen Herrn (3, 12.) im Gegensatz zu den Leibeigenen des Thiers (V. 9. 11. 13, 16 f.). Die 144000 erscheinen in 14, 3 f.

durchaus nicht als aus Israel, wie dagegen in Cap. 7. „Es ist in Cap. 14. nur die schematische Zahl, welche zunächst als Maßbestimmung für die Gläubigen aus Israel sich eignet (7, 4—8.), auf solche Vollendete übergetragen, welche der ganze Context als aus den Heiden stammend erkennen läßt; diese Elite (V. 4.) erscheint als solche in der heiligen Zahlsignatur der Gläubigen aus Israel; sie ist in der unzählbaren Menge (7, 9.) enthalten, aber als eine ἀπαρχή." Beiläufig nur bemerken wir, daß S. 286. irrig gesagt ist, in 5 Mos. 33. fehle nicht nur Simeon, sondern auch Isaschar; letzterer ist dort V. 18. neben Sebulon genannt. Richtig erklärt dagegen Verfasser 7,19. das ἀνὰ μέσον τοῦ θρόνου durch „nach der Mitte des Thrones hingerichtet", also mitten vor dem Throne stehend (Bezeichnung des Lammes als des versöhnenden Mittlers), hiermit nicht völlig gleichbedeutend (de Wette) mit ἐν μέσῳ τοῦ θρ. 5, 6., doch aber nicht im Widerspruche mit dieser Angabe. — Wenn Herr Düsterdieck die Erwähnung des Euphrat 9, 14. als Ausgangspunct des feindlichen Reiterheeres bloß „schematisch" auffaßt, etwa wie den Namen „Babel" für Rom oder die Zahl 1600 in Cap. 14, 20., nur gewählt aus alttestamentlichen Vorbildern, so können wir uns doch des Gedankens nicht entschlagen, es möchte die Wahl gerade dieses Namens und Standortes durch die damalige Weltlage, durch den geschichtlichen Horizont des Propheten veranlaßt, also ein Wink auf die Parther anzuerkennen seyn (nach Ewald, de Wette, Rinck), wie wir dafür halten, daß auch 16, 12 ff. 17, 12 ff. die „Könige des Orients" auf Nero und die an seine Wiederkunft „aus den Gegenden des Orients" geknüpfte Erwartung anspielen, womit wir noch keineswegs in die allegorische Ausdeutung gerathen (s. oben und Ewald, S. 259.). — Die Stellung des Engels, welcher den rechten Fuß auf das Meer, den linken auf die Erde setzt (Cap. 10.), was die meisten Ausleger gar nicht oder ganz ungehörig erklären, deutet der Verfasser S. 343 f. wohl richtig so, daß die Gegend, nach welcher die Gestalt hingerichtet ist, indem naturgemäß für Johannes die Erde Kleinasien und das Meer das Mittelmeer

ist, keine andere als Jerusalem sey, was zu der Botschaft des Engels (V. 6 ff.) und dem Inhalt des von ihm gebrachten Büchleins trefflich stimmt. Letzteres faßt einen Theil des Schicksalsbuches Cap. 5. in sich, Alles, was von 11, 1. an durch Johannes zufolge dem δεῖ σε πάλιν προφητεῦσαι geschrieben ist; der Inhalt desselben erscheint wie eine dem Seher für die noch bevorstehenden, bis zum völligen Ende reichenden Visionen mitgegebene innerliche Unterweisung oder Deutung. Ueber den Sinn der so wichtigen Vision Cap. 11, 1—13. gibt Verfasser in einer ausführlichen Erörterung (S. 371 ff.) gegenüber den Allegoristen das Richtige, sich im Wesentlichen an Ewald, Lücke, Bleek und de Wette anschließend; es ist geschildert das Gericht über Jerusalem, in wesentlicher Uebereinstimmung mit der Grundweissagung des Herrn (Luk. 21.; Matth. 24.), als Beginn der endlichen Vollendung (V. 15 ff.); während aber der Herr einfach das bestimmte, reale Factum der Zerstörung Jerusalems weissagt, bildet dasselbe Factum allerdings auch für Johannes den realen Zielpunct seiner Weissagung, im Uebrigen aber ist diese idealer Art, so daß man weder die reale Erfüllung der einzelnen Aussprüche suchen, noch, um die Incongruenz zwischen den Worten der Weissagung und den Thatsachen bei der Zerstörung der Stadt zu verdecken, sich in die allegorische Umdeutung flüchten darf. Die Stellung, welche Johannes dem Gericht über Jerusalem in der ganzen Entwickelungsreihe anweist, veranlaßt ihn z. B. zur Annahme, daß der Tempel von den Heiden bewahrt bleibt, daß das Erdbeben als heilsame Läuterung wirkt, indem nur die antichristlichen Theile der Bewohner vertilgt werden, der Rest Israels aber sich bekehrt und erhalten bleibt (vgl. Jes. 37, 31 f., Röm. 9, 27 ff. 11, 7. u. a.). „Man muß also urtheilen", schließt unser Verfasser, „nicht daß Johannes V. 1—13. allegorisire, indem er unter den jüdischen Symbolen die künftigen Geschicke der christlichen Kirche darstelle, sondern daß er idealisire, indem er die bevorstehende Zerstörung Jerusalems nicht nach den factischen Umständen vorherverkünden will" [? Referent würde sagen „vorherverkündigt hat" — dieß ist

factisch, ein wissentliches, absichtliches Idealisiren bei klarem Bewußtseyn der anders sich gestaltenden factischen Realität können wir dem Johannes nicht zugestehen], „sondern nach ihrem inneren Zusammenhange mit der schließlichen Vollendung und entsprechend der Hoffnung, welche das alttestamentliche Gottesvolk im Gegensatze zu der heidnischen Weltmacht „Babel" bleibend hat" [allerdings, aber nicht in dieser bestimmten Weise — Rft.], „prophetisch darstellen will." —

Ueber die Cap. 12. 13. und 17. haben wir oben bereits referirt und unsere theilweise abweichende Auffassung angedeutet. Hier tragen wir nur nach, daß S. 426. der Umstand, daß Cap. 13, 1. 11. das eine Thier aus dem Meere, das andere aus der Erde aufsteigt, richtig daraus erklärt wird, daß letzteres aus seinem Element und Gebiet aufsteigt, um die auf Erden Wohnenden zu verführen, ersteres aber deßhalb aus dem Meere, welches die ganze Erde umspannt, kommt, weil es über Alle, die ganze Erde (V. 4.), ihre Bewohner (V. 8.), alle Stämme und Völker (V. 7.) herrschen soll. Das Meer erscheint als das weitere Gebiet des ersten Thieres, wie dieses das eigentlich herrschende ist, dem das andere nur dient. Die Zahl 666 wird übrigens mit den meisten Neuern durch Λατεῖνος gedeutet, da alle anderen Versuche ihrer Erklärung unstatthaft sind. — Der Versuch, den so auffallenden Genuswechsel 14, 19. εἰς τὴν ληνὸν . . . τὸν μέγαν, wie zu lesen ist, zu erklären, scheint uns nicht gelungen; die Berufung auf Spr. Sal. 18, 14., wo רוּחַ zuerst als Masc., dann als Femin. construirt ist, ist insoweit nicht zutreffend, als dieser Wechsel nicht den vom Verfasser angeführten mystischen Grund hat, sondern auf einer im Hebräischen öfter vorkommenden Eigenheit beruht, Substantiva, die generis commun. sind, hart neben einander in beiden Generibus zu verbinden, z. B. רוּחַ 4 Mos. 5, 14. 30. (vgl. Ewald's krit. Grammat. S. 305.). So können wir nicht glauben, daß an unserer Stelle zum gewöhnlichen Femin. nachher das Masc. deßhalb gestellt sey, „weil diese Form geeigneter schien für die Vorstellung des in der Kelter wirkenden Zornes Gottes" (vgl. Lücke II, 464.). Wir bescheiden

uns lieber, mit Winer einen Grund des Genuswechsels nicht auffinden zu können. — Die Bezeichnung des Ortes, wo die antichristlichen Könige zum Kampfe wider Christum und seine Gemeinde zu Hauf kommen, durch Ἀρμαγεδών = הַר מְגִדּוֹ 16, 16. wird vom Verfasser mit Recht erklärt durch Hinweisung auf Richt. 5, 19., nicht aber auf 2 Kön. 23, 29 f. Denn nicht die Niederlage des Gottesvolkes unter Josias kann das Vorbild für unsere Stelle seyn, wo es sich um die Niederlage der antichristlichen Feinde handelt, sondern nur der mit wunderbarer Hülfe Gottes über die Könige Kanaans erfochtene Sieg Israels; es wird schon durch den Namen angedeutet, daß es diesen antichristlichen Fürsten gehen werde, wie vormals den Kananitern. —

Gar schön redet unser Commentar (S. 553 f.) über den idealen Gehalt der chiliastischen Vorstellungen: „Es ist zu urtheilen, daß weder die Unterscheidung einer ersten und einer zweiten Auferstehung, noch die Einfügung eines 1000jährigen Reiches in diesen Raum, noch die Fesselung und Loslassung des Satans und der Angriff der Heiden mit den eschatologischen Aussprüchen der heiligen Schrift in der Weise übereinstimmt, daß diese apokalyptische Schilderung in dogmatischem Ernste verstanden werden könnte; vielmehr gibt der Text selbst sich als eine ideale Schilderung, deren einzelne Züge nur dann in harmonischem Zusammenhange erscheinen, wenn man die ideale Art des ganzen poetischen Gemäldes richtig würdigt. Was nach der lehrhaften Weissagung der Schrift auf den einen Tag der Zukunft des Herrn fällt, nämlich die Auferstehung aller Todten (wenn auch die Gläubigen dabei den Vorrang haben, 1 Kor. 15, 23.; 1 Thess. 4, 16.) und das Weltgericht, das erscheint in der apokalyptischen Schilderung auf eine lange Reihe von besondern, aber zusammenhängenden Acten vertheilt. Hierauf beruht die lebensvolle Schönheit des apokalyptischen Drama's, aber diese poetische Schönheit wird nicht nur gestört, sondern in chiliastischen Unverstand verkehrt, wenn man die ideale Darstellung für eine theologische Lehrmittheilung nimmt. Die ideale Art der ganzen Darstellung tritt namentlich darin un-

zweideutig hervor, daß die auferstandenen Heiligen bei dem irdischen Jerusalem lagern und von irdischen Heidenvölkern angegriffen werden; auch das Vorhandenseyn von heidnischen Feinden, nachdem 19, 21. alle Erdbewohner getödtet sind, ist nur dann eine unanstößige Inconsequenz, wenn es sich weder dort noch hier um wirkliche Dinge handelt. — Wird die ideale Art der ganzen Schilderung anerkannt, so kann auch die Zahlangabe von 1000 Jahren nur in schematischer Bedeutung sich darstellen und zu apokalyptischen Berechnungen keine Veranlassung geben. Dann hat man auch keinen Grund, dem Johannes die Spielerei zuzuschreiben, durch welche die Talmudisten und Kirchenväter durch Combination von Stellen wie Jes. 63, 4., Zach. 14, 7., 1 Mos. 1. mit Ps. 90, 4. herausgebracht haben, daß das messianische Reich 1000 Jahre dauern oder die Welt sechs Jahrtausende bestehen und im siebenten Jahrtausend der ewige Sabbath folgen werde." So vollständig wir dem Anfange dieser Deduction beipflichten und den idealen Gehalt dieser apokalyptischen Vorstellungen nach Analogie der Schriftlehre festhalten, so wenig sind wir doch im Stande, die vom Verfasser daraus gezogenen Schlüsse zuzugeben. Wie wir oben wiederholt Anknüpfung an Zeitideen beim Apokalyptiker fanden, z. B. hinsichtlich des Euphrat oder des Nero redux, und wie der Verfasser selber z. B. bei aller Anerkennung der idealen und symbolischen Bedeutung des Thieres dennoch zugeben mußte, daß die sieben Häupter oder die geheilte Todeswunde sehr real gemeint seyen, d. h. mit bestimmter Beziehung auf die Zeitgeschichte, oder daß (S. 407., s. oben) die Vorstellung vom Satan in der individuellen Ansicht des Johannes wurzele, so glauben wir analogerweise, daß auch hier der Apokalyptiker selber sich die Sache sehr real gedacht und wenigstens bei der Auswahl der Zahl die 1000 Jahre (bekanntlich setzt z. B. das vierte Buch Esra 7, 28. dafür nur 400 Jahre an, vgl. Lutz, biblische Dogmatik, S. 282.) sich an ganz bestimmte Zeitvorstellungen angeschlossen habe. Wir dürfen ihn nicht ohne Weiteres nach dem Maße etwa des paulinischen Lehrbegriffs beurtheilen, und

was uns vom heutigen Standpunct aus als bloß ideale Wahrheit Geltung haben kann, kann Johannes sehr real gemeint haben, ohne daß dadurch der ethische Inspirationsbegriff aufgehoben würde (vgl. auch den Excurs von de Wette, S. 187 ff.). Vollkommen richtig ist dagegen wieder, was S. 564. über die — unserem modernen und occidentalischen Geschmacke fast phantastisch vorkommende — Schilderung des neuen Jerusalem gesagt ist: „So unbedenklich die Anerkennung ist, daß Johannes, um die unaussprechliche Herrlichkeit der vom Himmel kommenden Stadt zu veranschaulichen, die natürlichen Grenzen des Irdischen überschreitet, also hier z. B. ein durchsichtiges Gold als das Material der Häuser des neuen Jerusalem angibt, eben so unberechtigt ist es, die schönen Bilder, welche aus der geheiligten Phantasie des Sehers stammen, in theologische Lehrsätze zu verwandeln und demgemäß etwa zu erwarten, daß wirklich in der zukünftigen Welt das jetzt undurchsichtige Gold „„die Beschaffenheit eines Edelsteins, die Durchsichtigkeit, annehmen werde““ (Ebrard).“ — Vortrefflich hat ferner der Verfasser S. 568 f. 571. die Bedeutung der 21, 24 ff. 22, 2. erwähnten ἔθνη, an denen z. B. noch de Wette so ungegründeten Anstoß nahm und rathlos blieb, erklärt. „Je bestimmter“, sagt Herr Düsterdieck, „gerade heidnische Sünden (21, 27.) als Grund der Ausschließung von der Gottesstadt genannt werden, desto bedeutungsvoller ist es, daß die V. 24 ff. bezeichneten Heidenvölker und Könige der Erde zu denen, welche im Buche des Lebens geschrieben sind, gerechnet werden. Diese gehen denn Gaben bringend in die Stadt ein, und zwar um als Bürger in derselben zu bleiben. So spricht sich hier der schon der altprophetischen echten Apokalyptik eingeborne Universalismus, welcher auch in Stellen wie 5, 9. 7, 9. zu Grunde liegt, um so prägnanter aus, weil die im neuen Jerusalem aufgenommenen Heiden mit denselben Worten bezeichnet werden, welche von Cap. 13. an der stehende Ausdruck für die dem Thiere huldigende Heidenwelt wären.“ Auch 22, 2. läßt der Text die Heiden um ihres Glaubens willen an der Herrlichkeit der Stadt Theil nehmen. „So

auch mit den Worten καὶ τὰ φύλλα κτλ. in ganz ähnlicher Weise die ewige Erquickung und Beseligung der gläubigen Heiden besonders hervorgehoben seyn, wie die vorhergehenden Worte ξύλον ζωῆς — τὸν καρπὸν αὐτοῦ im Allgemeinen die beseligende Sättigung der Einwohner des neuen Jerusalem, von denen dort eine besondere Art gar nicht genannt ist, anzeigen. Dabei ist der Ausdruck εἰς θεραπείαν τῶν ἐθνῶν eben so wenig dahin zu pressen, als wenn eine dann noch gegenwärtige Krankheit der Heiden vorausgesetzt werde, wie etwa aus 21, 4. gefolgert werden darf, daß die Thränen, welche Gott den Seligen abwischen will, das Anzeichen von dann noch vorhandenen Schmerzen seyen; vielmehr wie die Thränen, welche um irdischer Leiden willen geweint sind, im ewigen Leben abgewischt werden, so dienen die heilsamen Blätter der Lebensbäume zur Heilung der Krankheit, an welcher die Heiden im irdischen Leben gelitten hatten, aber im neuen Jerusalem eben nicht mehr leiden sollen. Sind sie früher hungrig und durstig gewesen, so sollen auch sie nun satt werden (V. 17., vgl. 7, 16.); sind sie früher blind, elend und ohne Kraft des Lebens gewesen (3, 17.), so sollen auch sie nun alle Herrlichkeit, Heiligkeit und Seligkeit des ewigen Lebens mitgenießen." — Den allerdings auffallenden Redewechsel in Cap. 22, 12 ff. erklärt unser Commentar gewiß ganz richtig in folgender Weise: „Die Worte V. 12. lauten wie eine Rede aus Christi eigenem Munde, die V. 13. (vgl. 21, 5 f. 1, 8.) wie eine Rede Gottes selbst; aber gerade dieses Wechsels wegen ist es unnatürlich, beide Aussprüche dem Engel, welcher im Namen Christi und Gottes rede, zuzuschreiben. Andererseits erscheint der Wechsel der Redenden zu bunt, wenn man Christum selbst und Gott als wirklich redend denken wollte, zumal da V. 14 f. sich am leichtesten als paränetische Zwischenrede des Johannes darstellt. Darum wird man die Rede V. 12 f. hier am Schlusse des Buchs in derselben Weise auffassen müssen, wie die den Grundton des Ganzen von vornherein anschlagende Gottesrede im Eingange (1,8.). Nach altprophetischer Weise stellt Johannes, welcher sich ja als echten Interpreten der göttlichen Offenbarung

weiß, in zwei summarischen Gottessprüchen den Grundgedanken seiner ganzen Weissagung fest (vgl. V. 20.); gerade die Abgerissenheit dieser Sprüche ist ein Anzeichen dafür, daß Christus und Gott nicht wirklich redend in die Scene eintreten. Die so verstandene Rede V. 12 f. vermittelt dann den Uebergang von der Rede des wirklich gegenwärtigen Engels zu den paränetischen Worten des Johannes, V. 14 f. . . . Noch einmal folgt (V. 16.) eine abschließende Beglaubigung des Propheten, welche in zwiefacher Hinsicht auf den Eingang des Ganzen zurückgreift, indem Christus, als der seine eigene Zukunft Offenbarende, nicht nur bestätigt, daß er selbst durch den von ihm gesandten Engel (1, 1.) diese Offenbarung gegeben habe, sondern auch die Bestimmung derselben für die Gemeinden ausdrücklich hervorhebt (vgl. 1, 3 ff.). Letzteres geschieht in einer Anrede an die Gemeinden selbst, ὑμῖν — ταῖς ἐκκλησίαις, welche dann um so angemessener ist, wenn man auch die Worte V. 16. nicht als eine wirklich aus des Herrn Munde kommende Rede, sondern (vgl. V. 12 f.) als von Johannes im Namen Christi gesprochen ansieht."

Doch, es wird Zeit seyn, unsere Anzeige zu schließen; sie ist ohnehin etwas lang geworden; es mag als Beweis gelten, welche hohe, vielfache Anregung uns der treffliche Commentar Düsterdieck's gegeben hat, zu dessen genauerem Studium obige Blätter gern auffordern möchten; Niemand wird das Buch ohne reiche Belehrung aus der Hand legen, und selbst, wo wir noch Widerspruch erheben zu sollen glaubten, sind des Verfassers Ansichten stets lehrreich und beachtenswerth. Er hat das Verständniß des schönen, herrlichen Buches, das den Schluß unserer heiligen Schriften bildet und das wir um keinen Preis im Kanon missen möchten — denn dann würde ein wesentliches Stück desselben fehlen, gerade das, welches mehr als irgend ein anderes auf die Zukunft des Gottesreiches bis zu dessen Endentwickelung ausschaut und zumal in Trübsalen und Zeiten, wo das Häuflein der Gläubigen als ecclesia pressa et militans seufzt, so reichen Trost gewährt — im Ganzen und im Einzelnen sehr wesentlich gefördert, so daß jetzt im Grunde alle w e s e n t l i c h e n Hauptpuncte sichergestellt sind und fest stehen.

Die äußere Ausstattung des Buches ist sehr schön; Druckfehler sind uns sehr wenige aufgefallen, die bedeutendsten S. 112. Z. 11. von oben, wo die Worte „der Grund“ ausgefallen sind vor „in Jesu“, und S. 114. Z. 9. von oben, wo statt „substantivisch“ stehen muß „subjectivisch“. — Möge der geehrte Herr Verfasser, von dem wir mit warmen Danke scheiden, aus der Ausführlichkeit unserer Anzeige und der Freimüthigkeit unseres Widerspruchs erkennen, wie sehr wir uns ihm verpflichtet fühlen für diese Bereicherung unserer exegetischen Literatur, und möge der Herr ihm Kraft und Gesundheit schenken, auch noch andere Theile des neuen Testaments in ähnlicher Weise zu bearbeiten!

Kirchberg im Canton Bern.

R. Rüetschi, Dekan.

Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei in Gotha.

1860*).

Inhalt des ersten Heftes.

Inhalt des zweiten Heftes.

---

*) Dieß Verzeichniß ist dem Jahrgang 1860 anzufügen.

Inhalt des dritten Heftes.

Abhandlungen:

Gedanken und Bemerkungen:

Recensionen:

Miscellen:

Inhalt des vierten Heftes.

Abhandlungen:

Gedanken und Bemerkungen:

Recensionen:

Inhalt der theologischen Studien und Kritiken.

Jahrgang 1860, 3. Heft.

Abhandlungen:

Beyschlag, zur paulinischen Christologie.

Nitzsch, Beiträge zur Erklärung der Rede des Stephanus, Apostelgeschichte 7.

Gedanken und Bemerkungen:

Buttmann, über den Gebrauch des Pronomen ἐκεῖνος im vierten Evangelium.

Auberlen, die drei Anhänge des Buchs der Richter in ihrer Bedeutung und Zusammengehörigkeit.

Recensionen:

Holtzmann, Kanon und Tradition; rec. von Ritschl.

Stirm, Apologie des Christenthums; rec. von Dörtenbach.

Miscellen:

Programm der Haager Gesellschaft.

Inhalt der Zeitschrift für historische Theologie.

Jahrgang 1860, 3. Heft.

Das christliche Märtyrerthum in den ersten Jahrhunderten und dessen Idee. Von Dr. theol. W. Gaß. 2. Artikel.

Einleitung in die Dogmengeschichte. Aus dem Nachlaß von Dr. theol. Engelhardt.

Drei Urkunden zur Reformationsgeschichte. Mitgetheilt von Dr. jur. Theodor Muther.

